



GIORGIO BORSA

# G A N D H I

E IL RISORGIMENTO INDIANO

VALENTINO BOMPIANI

MILANO 1962 XX



## CAPITOLO PRIMO

### PRIME ESPERIENZE SATYAGRAHA NELL'AFRICA DEL SUD

#### 1) *Razze, religioni e condizioni economiche dell'India.*

È stato ripetuto infinite volte che l'India, più che una regione o una nazione, è un continente, non soltanto per estensione, ma per la natura e disposizione degli elementi geografici che la costituiscono: monti, fiumi, clima, piogge, gruppi etnici, linguistici e religiosi. Essa è grande quanto l'Europa non russa. Le popolazioni che l'abitano differiscono fra di loro più che non quelle dell'Europa. Vi si trovano rappresentanti dei tre gruppi etnici più antichi, il Caucasico, il Mongolico e l'Etiopico, attualmente vi si contano ben sette tipi etnici diversi (1). Il censimento del 1921 accertava che in

(1) 1 *Dravida* (presidenza di Madras e India centrale) 2 *Indo Ariani* (Kashmir e Punjab occidentale) 3 *Turco-Irani* (a ovest dell'Indo e nella provincia di Frontiera del N. O.) 4 *Sento Dravida*

India si parlano 222 lingue formanti 12 gruppi linguistici altrettanto diversi fra loro che le lingue europee (1). A prescindere dai culti e dalle sette minori, vi sono in India seguaci di ben sei religioni. 170 milioni di questi sono Indú compresi in caste, 75 milioni Indú fuori casta, 80 milioni Maomettani e 24 milioni fra Buddisti, Cristiani, Parsi. Jaina e Sikh. Gli Indú sono in gran maggioranza in tutte le provincie dell'India britannica tranne che nel Bengala e nel Punjab, ove prevalgono i Maomettani (2).

L'Induismo, come l'Islamismo, non è soltanto una religione, ma è una cultura, una civiltà avente caratteristiche proprie ben definite. È indispensabile tener presente ciò per comprendere i rapporti che corrono tra Indú e Musulmani. Sarebbe un grave errore ridurre il fiero antagonismo esistente fra le due comunità ad un antagonismo puramente religioso o anche semplicemente politico.

È un antagonismo di due civiltà, di due mondi diversi, fondato non solo su differenze religiose, ma di storia, di razza, di legislazione, di cultura, di lingua, di tradizione e reso ancor più grave dal divieto religioso di sposare fra membri delle due comunità.

I Maomettani sono in minoranza in tutte le provincie dell'India britannica, tranne che nel

(Belucistan e presidenza di Bombay) 5 *Arya Dravida* (nel S. E. del Punjab, Bihar, Provincie Unite) 6 *Mongoloide* (Burma, Assam, Nepal, Bhutan e striscia sub Himalayana) 7 *Mongolo-Dravida*

(1) *Report of the Indian Statutory Commission*, vol. I pag. 13 Calcutta, Government of India Central Publication Branch 1930

(2) *Ibid* pag. 30

Bengala e nel Punjab nella Provincia della Frontiera N O nel Sind e nel Belueistan, ma la loro inferiorità numerica e, in parte, compensata da una maggiore coesione e da una maggiore attività e spirito di iniziativa di cui danno prova in tutti i campi.

I Buddisti si trovano in gran maggioranza nella Birmania e nel Ceylon, i Jaina nel Rajputana e nei principati indigeni, i Sikhi nel Punjab, i Parsi, ultimi seguaci di Zoroastro costituiscono una comunità non numerosa, ma ricca e attiva composta per lo più di mercanti e di negozianti e sparsa in tutta l'India ed anche altrove, in Asia e in Africa. I cristiani sono in continuo aumento ma per la verità, i missionari riescono a far proseliti solo in determinati strati della popolazione, specialmente fra gli anglo indiani, gli intoccabili e fra gli aborigeni. Fra gli Indu di casta elevata e fra i Maomettani le conversioni sono assai rare (1).

La popolazione indiana è quasi esclusivamente rurale e più dell'80 % di essa trae il suo sostentamento dalla terra. Il coltivatore indiano e per lo più piccolo proprietario o affittuario e coltiva col l'aiuto della famiglia e di una coppia di buoi pochi acri di terreno. Abita in villaggi composti di case di bambù e di fango da cui spesso il suo campo dista qualche chilometro (come accade del resto da noi in Sicilia). Si calcola che nella sola India britannica vi siano circa 500 000 (2) di questi villaggi quasi tutti lontani dalle strade ferrate dal telegrafo e spesso dalle strade automobilistiche.

L'agricoltura indiana dipende interamente

(1) *Report* citato vol. I p. 32

(2) *Report* citato Parte I cap. 2 pag. 23

dai monsoni che ne regolano le fasi e le operazioni. Se un anno i monsoni ritardano sensibilmente le carestie più spaventose si abbattono sulle zone colpite causando migliaia di vittime umane. Dopo le tragiche carestie del 1866 in Orissa e nel Bengala il governo britannico ha iniziato un'opera di prevenzione, senza peraltro riuscire a scongiurare del tutto simili flagelli; nel 1876-8, 1896-7, 1899, le carestie si ripeterono, sebbene con effetti meno micidiali.

Ma anche in periodi normali il tenore di vita del contadino indiano è dei più miserevoli. Una famiglia può vivere in modo discreto su di un appezzamento da 5 a 7 acri di terreno buono o 20-25 acri di terreno arido. Se tale fosse la media di terra posseduta per famiglia, più di metà della popolazione resterebbe senza nulla. La proprietà è frazionata in unità assai più piccole che non danno abbastanza da vivere ai loro proprietari, lasciandoli inoltre inattivi per più di sei mesi all'anno. Si aggiunga a ciò il gravame dell'imposta terriera (*land revenue*) che varia da  $1/5$  a  $1/10$  dei prodotti del suolo e si avrà un'idea della povertà delle popolazioni rurali indiane. Il problema più assillante della vita economica indiana è quello di trovare un'occupazione sussidiaria per gli agricoltori, specialmente nella stagione improduttiva, che permetta loro di integrare il magro bilancio. La dieta normale è composta quasi esclusivamente di cereali. Una scrittrice autorevolissima fra gli studiosi di questioni economiche indiane, la dott. Vera Anstey, stima che i generi di prima necessità che si consumano in India per persona varino da una a due

libbre al giorno, il che equivarrebbe press'a poco alla dieta delle carceri inglesi (1)

Un fenomeno che da l'idea della povertà del contadino indiano e il generale indebitamento. Vi sono talune cerimonie, specialmente funerali e matrimoni, per le quali tutti gli Indu, anche i più poveri, si sentono in dovere di spendere somme relativamente elevate per far le cose per quanto è possibile, in grande. Quei contadini che non sono già stati rovinati dalle carestie, dalla imposta terrena o dalla scarsità dei raccolti si rovinano definitivamente dovendo subire per tutta la vita le conseguenze delle spese fatte in tali occasioni. Per affrontare tali spese debbono per lo più ricorrere ad un prestito concesso ad un tasso di interesse esoso e lavorare poi per tutta la vita arrivando a mala pena a pagare il semplice interesse.

Insieme alla casta e alla famiglia, il villaggio costituisce l'ossatura della struttura sociale indiana. Le sue origini si perdono nella nebbia della storia remota dell'India. Pare ormai accertato che il villaggio vivesse di una vita politicamente ed amministrativamente autonoma non solo in epoca pre Ariana ma persino pre Dravidica (2). Esso costituiva allora una libera comunità governata da un'assemblea e da un consiglio esecutivo di 5 membri (*panchayat*).

Quanto al sistema castale è dubbio se esso preesistesse in India all'invasione Ariana o se sia

(1) L. F. RUSHBROOK WILLIAMS *What About India?* Nelson London 1938 p. 21-22

(2) VERA ANSTEE *Population Poverty and Drain in MODERN INDIA* by J. Cumming Oxford University Press London 1932



stato fondato dagli invasori. Pare che risalga ad almeno tremila anni or sono; da allora è andato sempre più rafforzandosi e complicandosi resistendo ai tentativi innovatori del Buddismo, del Jainismo, del Sikhismo e dei moderni movimenti religiosi e sociali. Oggi esso divide la società Indù in qualcosa come duemila compartimenti stagni che tanti sono diventate le quattro caste originarie dei *Brahmani* (sacerdoti) *Kshatriya* (guerrieri) *Vaishya* (commercianti) e *Çudra* (lavoratori). Alcune caste erano in origine tribù o razze distinte come i Rajput, i Maratha, i Jat, altre derivano invece da certe professioni (come gli orefici, i tessitori, ecc.). Ciascuna casta costituisce una corporazione chiusa che si governa da sé secondo proprie leggi e statuti, è legata dal rispetto degli stessi principî religiosi e dalle stesse norme di condotta; il matrimonio fra membri di caste diverse, il pasto in comune e, in genere, qualsiasi contatto intimo sono rigorosamente vietati. I membri di qualsiasi casta non possono compiere viaggi all'estero sotto pena di essere espulsi dalla casta stessa.

Il sistema castale è indubbiamente il più forte ostacolo alla occidentalizzazione dell'India. A noi europei esso appare, specialmente a prima vista, qualcosa di assurdo e di ingiusto. Ma gli Indiani, per lo più, respingono sdegnosamente le nostre critiche; per essi il sistema castale ha una duplice giustificazione, religiosa e biologica. Le condizioni della nascita sono infatti una conseguenza delle azioni (*Karma*) compiute in una precedente esistenza. D'altra parte la diversità e la divisione delle attitudini e dei compiti è un fatto che si veri-

fica non solo fra gli uomini, ma in tutta la natura. A loro volta poi essi ci accusano di avere creato una società in cui la divisione fra le classi sociali non è meno profonda, anche se meno formale. In realtà, come vedremo più avanti, il sistema è stabile, contro ogni apparenza ha in sé anche degli elementi livellatori e unificatori.

La famiglia è in India termine assai più comprensivo e vasto che non in occidente. Più che di famiglia si dovrebbe parlare di gruppo familiare. È il gruppo che detiene la proprietà dei beni, strumenti di produzione sia che questi siano stati ereditati o acquistati ad altro titolo da un componente. L'autorità suprema in seno al gruppo familiare è rappresentata dal consiglio di famiglia di cui è presidente il membro maschile più anziano. Fra i componenti di uno stesso gruppo esistono fortissimi vincoli di solidarietà. Il nepotismo in India è un dovere sociale.

Non migliori delle condizioni in cui vivono i contadini sono quelle degli operai i quali però non raggiungono, secondo una statistica del 1921 la cifra di 3 milioni vale a dire un centesimo della popolazione. Questi vengono per lo più reclutati fra i contadini spinti verso le città dalla fame e dal bisogno e disposti perciò ad accettare condizioni di lavoro quasi umilianti. Nelle grandi città industriali si calcola che non più del 25 % (1) della popolazione vi risiede stabilmente: il resto è costituito da contadini che vi risiedono temporaneamente per ragioni di lavoro, il più delle volte que-

(1) *Report* citato Parte I cap. 2 pr. 29 a Calcutta solo il 33 per mille degli abitanti vi è nato.

sti immigrati temporanei lasciano la famiglia al villaggio nativo per il quale conservano un attaccamento profondo e ove aspirano sempre a ritornare. Nelle grandi città la popolazione maschile supera infatti quella femminile di più che il 50 per cento.

La recente legislazione inglese (*Factory Act* del 1922) ha cercato di tutelare il lavoro ed i lavoratori. Ma ancora nel 1921 secondo i dati del censimento di quell'anno (1) il 70 % delle abitazioni di Bombay era di un solo locale, con una media per locale di più di quattro persone ! Anche in questo tuttavia si sono realizzati progressi notevoli negli ultimi anni.

In questi strati della popolazione l'analfabetismo è la regola, l'alfabetismo l'eccezione; le donne poi sono nella gran maggioranza illetterate. In ogni città, sede di governatorato, tranne che ad Assam, esiste una Università. Le classi colte che escono da tali Università sono costituite da avvocati, medici, professori, maestri, giornalisti, ma soprattutto da funzionari delle amministrazioni centrali e provinciali. Quella delle amministrazioni imperiali e provinciali è una delle carriere più ambite; ma spesso tali ambizioni vengono deluse, poiché è assai difficile agli Indiani, anche se teoricamente non impossibile, giungere alle cariche più alte.

Accanto alle classi intellettuali hanno grandissima influenza i grossi mercanti e i grandi pro-

(1) Nel 1931 è stato fatto un nuovo censimento. Molti dati di questo sono stati pubblicati in vari numeri di *ORIENTE MODERNO* del corrente e dello scorso anno. Non avendo potuto raccogliere i dati completi mi sono attenuto a quelli del 1921.

prietari terrieri. Questi ultimi costituiscono una potente aristocrazia la quale gode notevoli privilegi che neppure la dominazione inglese è riuscita ad estirpare. Nei loro feudi esercitano tutt'ora un'influenza incontrastabile, molti di questi « *zemin dar* » portano titoli ed onorificenze imperiali.

L'amministrazione britannica si estende su circa  $3/5$  dell'India continentale e su  $4/5$  della sua popolazione. Il sistema amministrativo britannico deriva direttamente da quello della Compagnia delle Indie. Esso comprende diversi rami detti « *Services* ». I *Services* si dividono in *All India* (centrali) e *Provincial* (provinciali). Gli *All India Services* sono quattro. Il *Civil Service* è il più importante, consta di un migliaio di funzionari ed è responsabile del controllo generale e della direzione dell'amministrazione. I *Provincial Services* dipendono direttamente dai governatorati delle varie provincie e questi dal Vicere.

L'esercito permanente consta in media di circa 60 000 soldati inglesi e 150 000 indiani, comandati quasi esclusivamente da ufficiali bianchi. Un contingente abbastanza esiguo rispetto alla popolazione che presidia. L'Inghilterra non potrebbe certamente reggersi in India esclusivamente sulla forza delle armi. Vi è infatti in India un soldato per ogni 1280 abitanti.

I rimanenti  $2/5$  del territorio e  $1/5$  delle popolazioni dell'India sono suddivisi fra i principati indigeni più o meno grandi e più o meno indipendenti. In tutto questi ammontano a 562, di essi un centinaio sono Stati di una qualche importanza o *salute States* i cui signori hanno diritto cioè a es

sere salutati con salve di artiglieria; fra questi i maggiori sono i principati di Hyderabad, di Mysore, di Travancore, del Kashmir e di Baroda

## 2) *L'ambiente familiare e la fanciullezza di Gandhi*

La sovranità del Mahârâja di Baroda si estende nominalmente su alcuni piccoli principati del Kathiawar e del Gujarat, posti però, di fatto, sotto la protezione inglese. È in uno di questi principati del Kathiawar, e precisamente a Portbandar, capitale dello staterello omonimo, che il 2 ottobre 1869 è nato Mohandas Karamchand Gandhi

Le genti del Kathiawar, discendenti dagli abitanti degli Stati Râjput che dominano l'India settentrionale e centrale fra il tramonto dell'età aurea degli imperatori Gupta e l'invasione islamica, hanno resistito tenacemente ad ogni penetrazione occidentale e si può dire che 60 anni fa conservassero intatti gli usi e le idee tradizionali

I Gandhi, nelle ultime generazioni, erano stati *Diwan* (primo ministro) nei vari stati del Kathiawar (1) Essi appartengono tuttavia alla casta dei *banya*, una suddivisione della casta *vaçya*, la terza in ordine di importanza fra le quattro caste originarie, i cui componenti sono dediti per lo più al commercio e all'agricoltura.

La madre del giovane Mohandas, Puthbai, quarta moglie di Kaba Gandhi, era una donna pro-

(1) L'edizione indiana dell'autobiografia di Gandhi ha Kathiawad Ma noi — e ciò valga per tutti i nomi geografici — abbiamo adottato la grafia ufficiale inglese del *Gazetteer*

fondamente e intimamente religiosa che si sottoponeva non di rado a severe pratiche ascetiche osservando voti digiuni, sempre pronta ad aiutare i malati e a dispensare elemosine. In casa si leggeva regolarmente il Ramayana. Non è esatto dire che i Gandhi fossero di religione jaina. Il Jainismo è ancora assai diffuso nel Gujarat e nel Kathiawar, ma essi erano Vaishnavi appartenenti cioè alla setta vishnuitica indu i cui membri spesso osservano insieme alla propria religione precetti della religione jaina. Tale era il caso della famiglia Gandhi.

Il Jainismo insegna una morale austera anzi rigida, che ricorda in qualche punto quella professata dagli stoici. Per ambedue queste dottrine una ferrea necessità (*anantakāya*) impera sul mondo ma noi perveniamo a realizzare la nostra libertà spirituale grazie alla caparietà (*sanātānasya*) di non dare il nostro assenso agli stimoli sensibili (1).

Anche per i Jaina è possibile arrestare l'invasione dell'afflusso karmico, che è conseguenza dell'abbandonarsi alle passioni e causa di infinite rinascite (2), ed entrambe le dottrine ammettono il suicidio come mezzo per liberarsi dalle leggi ferree della vita. Ma su questo punto i concetti panindiani che sono a base della dottrina jaina si diversificano notevolmente dalla stoica. Gli stoici infatti, raccomandano il suicidio solo in casi eccezionali « Colui in cui preponderano le condizioni conformi

(1) V. MASSON OURSEL *Esquisse d'une histoire de la philosophie Indienne* Paris: Geuthner 1923 pag. 64-79. V. anche GUYAARD *La religion des Jains* Paris: Geuthner e A. BALLINI *Il Jainismo* Carabba Lanciano.

(2) Ibid.

a natura ha il compito di rimanere in vita: colui nel quale appaia, presente o futura, la preponderanza delle condizioni contrarie ha il compito di uscire dalla vita » (1)

Il suicidio è sempre per gli stoici una via di sicura e facile liberazione. Per i Jaina non può essere così. Liberarsi da una esistenza non significa liberarsi (*moksha*) dal ciclo delle esistenze (*samsâra*).

Per uscire da esso bisogna non rinascere. Per non rinascere bisogna che il *karman* « maturi », arrivi al suo fine. Per affrettare la « maturazione » (*vipâka*) del *karman* bisogna consumarsi nel fuoco dell'ascesi (*tapas*) cioè bisogna evitare l'azione che è causa di nuovo afflusso karmico e questo a sua volta di una nuova rinascita: bisognerebbe, volendo seguire la dottrina fino alle estreme conseguenze, spingere l'inazione fino al suicidio (2).

Ad ogni modo prescindendo da questi eccessi, disapprovati dai più, il Jainismo è una dottrina di rinuncia e di sacrificio ed insegna che l'uomo con la sua azione decide del suo destino.

Il giovane Mohandas fu dunque allevato in una atmosfera di intensa religiosità, nel culto della verità, della sincerità e della lealtà.

La sincerità è considerata in India una delle virtù cardinali (3). Le Upanishad sono piene di precetti che l'esaltano, come pure le grandi epiche

(1) CICERONE *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 60

(2) Un esempio illustre di tale fanatismo suicida è quello di Candragupta Maurya, il restauratore dell'indipendenza dell'India settentrionale dopo la morte di Alessandro Magno

(3) *Aruneya Up* 3 e ss

e la letteratura legale (1). Un'anthon norica classica  
 ion effacemente così i doveri del *brahmanario*,  
 il giovane dedito allo studio del Veda.

« La che egli abbia i denti neri, che sia coperto  
 di polvere (cioè che non abbia preoccupazioni  
 mondane) e che parli sempre la verità ».

La esaltazione della sincerità è anche una dei te-  
 mi preferiti dal teatro e dalla letteratura popolare  
 specialmente novellistica.

Candhi fu due peribasiad anni fa molto in-  
 pressionato da questi insegnamenti. Assistendo fun-  
 chido a Rajkot ad una rappresentazione popolare  
 della leggenda di Hariscandra si ricorda a lungo  
 turlato. È la storia di un giovane eroe che affronta  
 e supera le prove più terribili per non venire unta  
 alla nozione che si è imposta di dire sempre e ad ogni  
 costo la verità.

a Perché (2) non darei da essere tutti veri-  
 tieri come Hariscandra mi chiedevo unpo' sciatto  
 giorno e notte. Servire la verità e andare tutte le  
 prove affrontate da Hariscandra mi appariva co-  
 me l'ideale più bello ».

Del resto la sincerità e la lealtà dovevano esse-  
 re tradizionali in famiglia. Candhi racconta (3)  
 di un suo nonno ministro di un principe del Por-  
 tugal che, caduta la disgrazia, fu accolto con  
 grande cortesia da un principe limitrofo, il quale  
 gli offrì di passare al suo servizio. Ora Candhi ac-  
 cetto con anima grata non non si indasse mai a su-

(1) V. HODKINSON *L'India nell'India* (Tr. it. Laterza 1927).

(2) M. K. CANDHI *The story of my experiments with truth*  
 Navajivan press 1927. Ahmedabad (Vol. I pag. 25). Per l'oviglio el  
 terò di era hummal Aut.

(3) *Aut.* vol. I p. 15.



lutare il nuovo padrone altrimenti che con la sinistra perché la destra egli spiegava apparteneva e sarebbe sempre appartenuta al suo primo padrone.

Abbiamo accennato al rispetto scrupoloso che i Jiaina hanno per la vita di tutti gli esseri. Essi hanno particolarmente in orrore l'alimentazione carnea e chiamano gli europei mangiatori di carogne. Gandhi, allevato nella stretta osservanza del voto, ci racconta il suo disgusto e la sua disperazione quando, poco più che fanciullo, si lasciò convincere ad assaggiare della carne dalle strane argomentazioni di un coetaneo il quale asseriva che il segreto della dominazione anglosassone in India era tutto nella dieta... carnea e che sarebbe bastato agli Indiani mangiar carne per liberarsi dal giogo. Gandhi si lasciò convincere, credendo fermamente di collaborare ad una riforma sociale « La passione della riforma mi accecava » egli scrive (1). Ma non poté durare a lungo. Il dover tener nascosta la cosa ai genitori gli costava un tormento ed un malessere continui. Anche allora, come più tardi negli anni più difficili, il bisogno di verità e di sincerità poté più che non il suo zelo di patriota e di riformatore.

A quell'epoca studiava alla scuola indigena di Raykot. Dei suoi studi egli non parla molto, neppure del periodo trascorso alla *High School* di Kathiawar, fra i 10 e i 17 anni. Non dimostrò talenti speciali; non riuscì mai a padroneggiare completamente il sanscrito, cosicché conobbe le Upanishad e i Veda solo in traduzioni, il Râmâyana nella ridu-

(1) Ibid p 57

zione Hindi di Tulsidas e il *Bhâgavata purana* in gujarati. Di ciò egli scrisse a lungo rancore al sistema scolastico che vige in India, per cui si insegna fin dalle scuole medie superiori in inglese col doppio danno di far perdere diversi anni agli studenti per imparare l'inglese e di rendere l'apprendimento di qualunque disciplina più difficile attraverso una lingua affatto estranea al ceppo dei dialetti indiani.

A 13 anni Gandhi fu sposato dai suoi genitori ad una fanciulla, Kasturbai, sua coetanea. Gandhi parla con orrore di questi matrimoni tra ragazzi e confessa con molta sincerità le torbide passioni che il matrimonio precoce suscitò in lui poco più che fanciullo (1). Il desiderio carnale, la gelosia, la volontà di possesso che ne fecero un piccolo despota resero la sua vita coniugale non priva di spine fino a quando egli prese d'accordo con la moglie il voto del *brahmacharya* nel 1906 capovolgendo così la legge di Manu che prescrive la continenza (*brahmacharya*) nel primo stadio (*âçrama*) della vita brahmanica fino al compimento degli studi e libera dall'obbligo di osservare la castità nel periodo della virilità (*grhastha*) dedicata al governo della casa e della famiglia.

In tali matrimoni resi quasi necessari dal divieto religioso di sposare fuori della propria casta e dalla conseguente necessità di accoppiarsi i pochi partiti disponibili, Gandhi denuncia giustamente una causa di decadenza della razza. Più tardi li combatterà aspramente.

L'epoca del matrimonio di Gandhi coincide

(1) *Aut.* vol. I parte I cap. IV

con un periodo di crisi morale e religiosa. Commette qualche furterello ai danni del fratello, per provare il piacere proibito di fumare; vuole assaggiare la carne; ha dei dubbi religiosi e si crede ateo; disgustato di tutto e di tutti, vuole uccidersi, ma all'ultimo non ne ha il coraggio. Finalmente esce dalla crisi con una solenne e completa confessione scritta al padre e da lui riceve la prima lezione di *ahimsâ* (1). Il padre era per solito severissimo; quella volta, oppresso dal dolore, piangse in silenzio e perdonò.

« Fu per me quella una lezione positiva di *ahimsâ*. Allora non vidi in quella scena che amor paterno; oggi capisco che si trattava di pura *ahimsâ* » (2).

Finita la High School, Gandhi fu mandato al collegio di Samaldas affiliato all'Università di Ahmedabad. Ma la preparazione insufficiente con cui vi giunse non gli permetteva di seguire con profitto e con interesse i corsi di quella Università. Vi si trovò in breve sperduto ed avvilito. Dopo qualche mese un brahmano influente amico di casa Gandhi suggerì alla madre e ai fratelli di lui (il padre era morto nel frattempo) di mandarlo a Londra a terminare la sua educazione. Avrebbe potuto diventare un *barrister* compiendo nel *Temple* il periodo di tirocinio legale prescritto. Dapprima la madre e gli altri membri influenti della famiglia, da lei consultati, si mostrarono poco favorevoli al progetto.

(1) Letteralmente *ahimsâ* significa non violenza, in senso lato significa bontà, amore per tutte le creature.

(2) Aut. vol. I, pag. 71.

Un lungo soggiorno all'estero significa quasi sempre per un indiano la perdita della casta essendo praticamente impossibile evitare, in occidente, la promiscuità coi fuoricasta (naturalmente tutti gli europei sono tali) ed osservare le prescrizioni dietetiche e rituali indu. Ma infine il desiderio di dare al figlio un'educazione europea, che gli avrebbe permesso di succedere al padre come Diwan nello stesso principato del Kathiawar, ebbe ragione di questi scrupoli e la partenza di Mohandas venne decisa.

### 3) *Prime esperienze religiose*

Prima di parlare del suo soggiorno londinese vogliamo dire ancora qualcosa delle sue esperienze religiose di quest'epoca.

Fin da ragazzo — egli dice — (1) i riti elaborati che si celebravano nel tempio di famiglia non gli ispiravano alcun fervore religioso. Le domestiche quotidiane letture del Ramayana di Tulsidas lo avvincevano invece immensamente, meno gli piaceva il Bhagavata purana, il Purana della Fede, la cui comprensione gli riusciva allora difficile. In casa Gandhi si ritrovavano spesso amici del padre, appartenenti a fedi diverse. Jaina Musulmani, Parsi. Costoro parlavano spesso della loro religione, ascoltati dagli altri con interesse e rispetto. Così fu gettato nel giovane Gandhi il seme della tolleranza religiosa che doveva poi diventare un tronco robusto.

(1) *Aut.* vol. I parte I, cap. X

A quell'epoca la sua deferenza verso tutte le religioni non si estendeva al Cristianesimo, che poi doveva invece rivelarglisi così vicino al suo cuore. e ciò, pare, a cagione dello zelante proselitismo di alcuni missionari protestanti di Rajkot « che usavano allora fermarsi ad un angolo della strada vicino alla scuola superiore a predicare, scagliandosi con ingiurie contro gli Indù e i loro dei » (1)

L'intolleranza religiosa è la colpa che Gandhi farà sempre alle chiese cristiane

A circa 12 anni gli capitò fra le mani la *Manusmṛiti* (2) che era nella biblioteca del padre. La lesse qua e là, ma non gli piacque. Trovò che taluni insegnamenti contenuti vi erano addirittura immorali

Ciò è molto significativo. La *Manusmṛiti* o Codice di Manu fa parte dei *Dharmaśāstra*, di quelle vaste raccolte di strofe (*śloka*) (3) di contenuto didattico, fondate sulla tradizione (*smṛiti*) e di ispirazione brahmanica, composte, secondo i più, intorno all'epoca del Mahābhārata e dei primi Purāṇa, cioè tra il 200 a C e il 200 d C.

Questi *Dharmaśāstra* sono un documento della reazione del pensiero brahmanico che si iniziò intorno all'era volgare

I tre secoli anteriori all'era volgare erano stati caratterizzati dalla crescente diffusione e importanza di credenze e dottrine extra-brahmaniche. Si affermano Jainismo Buddismo e, accanto a queste

(1) Aut vol I, pag 85

(2) Aut vol I, pag 86

(3) MASSON OURSEL op cit pag 115 e V A SMITH *The Oxford History Of India*, Oxford University Press, 1928, pag. 42

due maggiori, altre religioni di carattere popolare, soprattutto il culto di Kṛṣṇa

Ma intorno all'era volgare si inizia la sua controffensiva dell'ortodossia brahmanica, resa tanto più facile dal fatto che la cultura e, in generale l'insegnamento erano monopolio dei Brahmani. Così questi poterono a poco a poco assimilare i nuovi culti, innestandoli al tronco dell'ortodossia brahmanica, interpolando precetti brahmanici nelle raccolte di leggi di altri culti. Nello stesso tempo la reazione si manifestò colla compilazione di opere di spirito essenzialmente brahmanico, tendenti cioè a ribadire il concetto della superiorità della casta sacerdotale. Tipico sotto questo aspetto il Codice di Manu, il quale, da cima a fondo, insegna lo « *sva dharma* » la legge propria di ciascuno secondo la categoria alla quale appartiene per nascita (*Jati*)

Il male, il peccato sta soprattutto nella commistione e confusione delle caste. Il Brahmano e egli stesso un essere divino (1) e non solo nei confronti degli uomini, ma anche degli dei (2). Empio e chi manca di rispetto a un brahmano.

Per quello che riguarda la parte più propriamente religiosa, il Codice di Manu insiste sulle minuziose regole del culto, specialmente del sacrificio e degli atti purificatori. La vita religiosa vien regolata da leggi formali, fisse. La dottrina dei 4 *āśrama* fonde in sé ideali ascetici laici e sacerdotali. I miti della creazione e dell'origine dell'u

(1) *The Laws of Manu* (Sacred Books of the East, vol. XX) IX, 371

(\*) *Ibid.*, XI, p. 85

manità vi sono esposti secondo il punto di vista brahmanico

Non vi è traccia nel Codice di Manu, dell'ahimsâ nella forma positiva, attiva, in cui Gandhi l'intende; e vi è sancita la grande bestemmia dell'Induismo, l'intoccabilità.

« Possa il nome di Brahman significare prosperità, quello di Kshatriya potenza, quello di Vaishya ricchezza, ma quello di Çudra sia in eterno maledetto » (1).

Leggendo questa specie di *Summa* dell'ortodossia brahmanica Gandhi restò profondamente deluso. Già fin d'allora egli ha della religione tutto un altro concetto.

« Cos'è la religione ? egli scriverà qualche anno più tardi ... Non è ciò che uno può apprendere dalla lettura di tutte le scritture sacre del mondo intero; né può essere una conquista dell'intelligenza, ma bensì del cuore. Non è un qualcosa fuori di noi, ma un qualcosa che deve crescere e svilupparsi in noi, poiché è in tutti noi, anche se talvolta non ci se ne accorge » (2).

Quello che più di tutto lo offende e lo fa soffrire è il dogma dell'intoccabilità. Egli vi si ribella fin da fanciullo. Contravvenendo ai divieti severissimi della madre, non perdeva occasione di « toccare », quando poteva, lo spazzaturaio Uka che veniva per casa, un paria, come tutti i suoi colleghi in India. E ciò per convincere se stesso e gli altri dell'assurdità del dogma.

(1) Ibid, XI

(2) O E pag 329, *The Gurukula*

4) *Vita londinese*

A Londra, ove arriva nel settembre 1888, Gandhi fa la scoperta di se stesso. Vi va convinto della necessità di anglicizzarsi, spende nei primi tempi parecchio denaro per rivestirsi all'europea persino con qualche pretesa di eleganza. Si crede in dovere di prendere costose lezioni di ballo, di violino, di dizione e di francese, soffre, invitato, di dover rifiutare cibi non vegetariani. Ma la madre prima di lasciarlo partire, gli ha fatto giurare di astenersi dal vino dalle donne e dalla carne ed egli non può mancare alla promessa. Ancor più si vergogna di essere diciannovenne, ammogliato e padre e lascia che lo credino scapolo. Cerca, curando i particolari esteriori, di prender l'aspetto di un *gentleman* europeo.

Improvvisamente un giorno, si ridesta alla realtà. Capisce di inseguire delle ombre. Si convince che egli non è e non sarà mai un europeo né un *gentleman*. Lascia tutte queste ombre, sente il bisogno di una vita più sincera, che armonizzi meglio il carattere della sua vita esteriore con quella intima. Abbandona l'appartamento che aveva appigionato, si riduce in una stanza, compera una stufa, vi cuoce egli stesso la prima colazione e la cena, composta di una tazza di cacao e pane. Si immerge nello studio del diritto. Nelle ore libere, si dedica a qualche lettura di argomento religioso. È a Londra che per la prima volta legge la *Bhagavadgītā* in una versione inglese.

Qualcuno (1) ha voluto vedere in questo par-

(1) Vedi per es. G. PAPINI *Gog* Vallecchi Firenze



ticolare un argomento a sostegno di una opinione assai diffusa, ma alquanto superficiale e paradossale, secondo cui la formazione spirituale e le concezioni etiche di Gandhi sarebbero di ispirazione prevalentemente occidentale

Quest'episodio deve essere visto in tutt'altra luce. È molto significativo che, proprio a Londra, nel cuore dell'occidente, Gandhi senta il bisogno di leggere il libro più indiano di tutta la letteratura indiana. È l'indice di una reazione del suo spirito all'atmosfera occidentale che lo circonda. Dickens non è certo uno scrittore mediterraneo per aver composto a Capri la *Christmas Carol*, così tipicamente inglese, tutta piena di nebbia e di cielo grigio!

Comunque dalla lettura della *Gîtâ* Gandhi ritrae una impressione enorme. Lo colpiscono specialmente questi versetti della seconda lettura:

« Quando l'uomo volga la sua attenzione agli oggetti dei sensi egli si attacca ad essi; da questo attaccamento nasce in lui l'amore, dall'amore l'ira, dall'ira il turbamento del senno, dal turbamento del senno l'agitazione della memoria, dall'agitazione della memoria l'annientamento della luce dello spirito, e per l'annientamento di questa luce egli perisce » (1).

Gli stessi amici che gli avevano consigliato di legger la *Gîtâ* gli raccomandano *The Light of Asia* di sir Edwin Arnold, poi lo conducono a una seduta della società teosofica. Quivi conosce Annie Besant, di cui legge con interesse *Come divenni teo-*

(1) *Bhagavadgîtâ* Lett II, sl 62, 63 (trad Pizzigalli, Ed Carabba).

*sofa* Più tardi i due si ritroveranno in India alla testa della lotta, ma come ora, le loro concezioni resteranno diverse. Gandhi rifiuta cortesemente di divenir teosofo. Continua le letture di carattere religioso. Un amico di Manchester lo induce a leggere la Bibbia. Il Vecchio Testamento lo lascia freddo, anzi l'annoia. Ma il Nuovo Testamento, specialmente il Sermone della montagna sono per lui una rivelazione.

« La mia giovane mente tendeva a unificare gli insegnamenti della *Gita* del *Light of Asia*, del Sermone della montagna. L'idea della rinuncia come la forma più alta di religiosità era da me molto sentita » (1).

Legge ancora in *Gli eroi e il culto degli eroi* di Carlyle il capitolo sul profeta dell'Islam. Mentre studia e tormentato da dubbi e incontra continue difficoltà. Ma persevera, attratto da una insaziabile curiosità per tutte le esperienze religiose.

Durante il suo soggiorno londinese non ebbe contatti frequenti con personalità inglesi di una qualche importanza. La sua grande timidezza e insieme il lavoro accanito che l'occupava tutto il giorno gli facevano condurre una vita assai ritirata. Qualche teosofo, qualche amico occasionale, un alto prelato, il cardinale Manning, un membro influente del partito conservatore e protettore dei giovani indiani residenti a Londra, Federico Pincott e con tutti costoro contatti solo superficiali qualche visita preparata da una lettera di presentazione, ma nessuna intimità. Una rispettosa amici-

(1) *Ibid.* vol. I pag. 168

zia lo legò per tutto il tempo del suo soggiorno in Londra ad una vecchia signora vedova conosciuta in un albergo di Brighton. Ma costei non può aver avuto alcuna influenza su di lui.

Errerebbe così chi credesse che un soggiorno di tre anni in Londra debba aver lasciato tracce profonde in Gandhi. debba averlo, in qualche misura, occidentalizzato. Direi anzi che è vero l'opposto. Lontano migliaia di chilometri dalla sua terra e dalla sua gente, timido, solo, in mezzo ad una società che gli è chiusa, estranea, spesso freddamente ostile, dopo i primi tentativi di penetrarvi e di fondervisi, ripiega su se stesso. Per legge di contrasto, ciò che vi è in lui di tipicamente orientale affiora. La *Bhagavadgîtâ* lo commuove fino nel profondo. Per reazione al lusso e all'edonismo che lo circonda cerca una vita più semplice, austera. Impara a guardare dentro di sé e ha la rivelazione di una esigenza profondamente religiosa del suo spirito. Così *called to the bar* (1), lascia senza troppi rimpianti l'Inghilterra al sopraggiungere dei monsoni, nel giugno 1891.

Al ritorno in India lo attendono dei dispiaceri. La madre è morta da qualche mese. I membri della sua casta lo hanno bandito. La professione di avvocato a Rajkot non rende quello che i suoi fratelli avevano sperato per ricompensarsi dei sacrifici finanziari sostenuti per mandarlo a Londra. Gandhi decide allora di trasferirsi a Bombay. Ma anche qui la professione non è molto remunerativa. In compenso egli si lega di intima amicizia col gioielliere

(1) Lett. «chiamato alla sbarra» abilitato cioè ad esercitare la professione di avvocato in tribunale.

poeta filosofo Rajchandbhai che — egli dice — con Tolstoj e Ruskin è l'uomo moderno che più ha influito sulla sua formazione spirituale (1)

Ma presto Gandhi decide di ritornare a Rajkot. Ivi ha il suo primo conflitto con un funzionario inglese, al quale si era rivolto per cercare di scagionare il fratello da una accusa che gli era stata mossa. Il funzionario lo trattò assai male e alla fine, infastidito, lo mise alla porta. Gandhi è indignato: si ritiene insultato, pensa di ottenere delle scuse per via legale. Ma un uomo molto influente, Sir Phirozeshah Mehta, ne lo sconsiglia. « Spiegate a Gandhi — gli fa dire — che di queste cose ne avvengono tutti i giorni » (2). Gandhi accetta il consiglio, ma conserva nel cuore una grande amarezza.

Poco dopo gli viene offerto di andare nell'Unione Sud africana a trattare un complicato affare legale, per conto di una casa di commercio del Kathiawar. L'onorario è modesto, ma Gandhi accetta e si imbarca per Durban, dove l'attende il suo luminoso destino.

### 5) Esperienze sud africane

Quando Gandhi arrivò a Durban, vi trovò una atmosfera decisamente ostile agli Indiani. La popolazione dei coloni bianchi, relativamente scarsa, si vedeva minacciata dal rapidissimo accrescimento della popolazione indiana immigrata. Nel 1860 i bianchi avevano cominciato a far venire dei lavoratori manuali dall'India con contratti che li lega-

(1) *Aut.* vol. I. (E. I) pag. 210 e seg.

(2) *Aut.* vol. I pag. 234.

vano per un dato numero di anni (1) allo scopo di valorizzare le terre in cui si erano installati. Finito il contratto gli Indiani per lo più si stabilivano nel Transvaal, nella Colonia del Capo e nel Natal. divenendovi piccoli commercianti o artigiani. Questo primo nucleo ne richiamò altri dall'India: anche professionisti o grossi mercanti. I bianchi, temendo di essere presto in minoranza in confronto agli Indiani, cercavano di rendere loro la vita difficile con persecuzioni sistematiche, tasse insopportabili, umilianti restrizioni della libertà personale, e si trinceravano sempre più dietro la « *colour bar* » che impediva agli uomini di colore, in treno come negli alberghi e perfino nelle città e nelle strade, i contatti coi bianchi. Se qualche immigrato di colore cercava di resistere o di protestare, le sue proprietà venivano messe a sacco e qualche volta il proprietario stesso veniva linciato da una folla imbestialita.

Gandhi ebbe presto a fare in proposito esperienze personali. In treno, mentre si reca da Durban a Pretoria, benché munito di un biglietto di prima classe, vien gettato in malo modo fuori dallo scompartimento, perché in prima classe viaggiano i bianchi. A Johannesburg gli albergatori gli chiudono la porta in faccia. Se lo ricevessero perderebbero di colpo tutta la clientela europea. Qualche tempo dopo, a Pretoria, una sentinella di guardia davanti al palazzo del Presidente Kruger lo butta dal marciapiede in mezzo alla strada perché il marciapiede è per i bianchi. Un funzionario amico di

(1) Venivano detti « *indentured labourers* » e « *coolies* » e « *Indenture system* » questa schiavitù contrattuale.

Gandhi e (mi verrebbe fatto di dire benebe bianco) galantuono, che ha assistito alla scena, « si offre di fargli da testimone in un'azione legale contro l'offensore, ma Gandhi rifiuta « Mi sono proposto di non ricorrere ai tribunali per nessuna ragione personale » egli risponde (1)

A un anno di distanza dall'episodio che abbiamo riferito in cui egli, ritenendosi offeso da un funzionario inglese a Rajkot voleva procedere legalmente contro di esso, c'è qualcosa di mutato in lui. È la comprensione dell'*ahimsa* che si va maturando.

Dopo qualche mese di soggiorno a Pretoria egli è ben al corrente fin nei particolari della situazione degli Indiani nell'Africa meridionale. Ma ormai la lite, per cui egli era stato inviato colà, è finita con un compromesso soddisfacente per entrambe le parti ed egli si accinge a partire. Mentre sta per prendere il piroscafo gli capita sott'occhio un giornale in cui sono annunciate delle misure che sopprimono le ultime garanzie civili per gli uomini di colore. L'indignazione di Gandhi è tale che egli decide sull'istante di rimandare la partenza e di restare a dividere le sofferenze e le umiliazioni dei suoi compatrioti ed a organizzare la difesa.

Così ha inizio l'attività politica di Gandhi, che si svolge nell'Africa del Sud fino al 1914 con alterne vicende. Tale attività si può distinguere in due fasi.

La prima fino al 1901, è caratterizzata dall'impiego di mezzi di lotta costituzionali manifesti,

(1) *Aut* vol I pag 306

conferenze, opuscoli, appelli all'opinione pubblica inglese. In questi anni viene fondato il « Natal Indian Congress » (maggio 1894) un'assemblea rappresentativa degli interessi indiani in Africa, sul modello del Congresso Nazionale Indiano. Nel 1896 Gandhi torna in India per sei mesi dove suscita un vasto movimento di simpatia per gl'Indiani dell'Unione Sud-africana e dove ha i primi contatti coi capi del nazionalismo indiano. Gokhale Bannerjea, Mheta.

Al suo ritorno è aggredito, malmenato e a stento sfugge al linciaggio ad opera di una folla di bianchi che ha saputo della sua propaganda in India. Ma Gandhi non serba rancore agli oppressori. Raccontando l'episodio scrive:

« Avevo ormai perduto ogni speranza di arrivare vivo a destinazione, ma ricordo bene che nemmeno allora il mio cuore condannava i miei carnefici » (1).

Poco dopo gli si presenta l'occasione di dimostrare la sincerità di questi sentimenti. Allo scoppio della guerra boera organizza un corpo volontario per l'assistenza dei feriti e, finita la guerra, a Johannesburg, si prodiga durante un'epidemia di peste esponendo con gioia la vita per i suoi persecutori.

Intanto continua incessante la propaganda contro le misure antindiane, spinto da un imperativo interiore irresistibile « Se fui in quel tempo sempre più interessato alla causa della comunità indiana, capisco che il mio più intimo movente era il desiderio di realizzare me stesso » (2).

(1) *Aut* vol I (E I) pag 447

(2) *Aut* vol I, pag 147

Nel poco tempo che riesce a serbare a se Gandhi continua le sue letture, sempre in cerca di una verità religiosa. Legge il Corano, legge Max Muller *India What can it teach us?* Rilegge le Upanishad e finalmente legge per la prima volta il libro che forse lo ha più direttamente influenzato e impressionato *Il regno di Dio e in voi*, di Tolstoj. È la lettura di questo libro che gli rivela in una forma chiara e definitiva il significato positivo e attivo dell'*ahimsā* che la Bhagavadgita e il Sermone della montagna gli avevano già fatto intravedere.

In questo periodo ha anche frequenti contatti con missionari e pastori cristiani. La istintiva antipatia che provava per il Cristianesimo da ragazzo prima di conoscerne il contenuto, aveva ceduto a una sconfinata ammirazione per la predicazione di Cristo non appena ebbe letto il Sermone della montagna. Egli si confessa che fu a lungo in dubbio se abbracciare il Cristianesimo. I suoi amici pastori e missionari lo circondarono a lungo, animati dal solito proselitismo. Ma alla fine Gandhi si decise per la religione dei padri, soprattutto perché l'Induismo mostra un'ampia tolleranza verso le altre religioni.

Nel 1901 Gandhi abbandona il Natal e ritorna in India. Ma dopo poco i suoi compatrioti d'Africa hanno di nuovo bisogno di lui. Egli non esita, ritorna, e si accinge a compiere il suo primo grande esperimento politico religioso.

Gli anni dal 1902 al '06, che vede l'inizio del *satyagraha* sono anni di intensa preparazione.

Nel 1904 Gandhi fonda un giornale, *Indian Opinion* che dovrà essere lo strumento della sua



predicazione. Pochi mesi dopo un amico, Henry Polak, gli fa conoscere *Unto thus Last*, di Ruskin. Anche questo libro produce su Gandhi un'impressione enorme. Decide di tradurlo in gujarâtî. « È il solo libro che mi abbia obbligato ad un istantaneo e reale cambiamento di vita ! » (1)

Tre insegnamenti egli ne trae.

1) Il bene dell'individuo è contenuto nel bene comune.

2) La professione del barbiere ha lo stesso valore di quella dell'avvocato perché tutti hanno lo stesso diritto di guadagnare la vita col proprio lavoro.

3) Una vita di lavoro come quella dell'agricoltore e dell'artigiano è la sola degna di esser vissuta.

Non sono massime peregrine, è vero; ma quanti di noi spingiamo la nostra convinzione nella bontà di queste massime fino a uniformarvisi? Gandhi invece decide subito di metterle in pratica. Fonda a Phoenix una colonia agricola ove trasporta la tipografia di *Indian Opinion*; divide il terreno in appezzamenti di tre acri; su uno di questi piccoli appezzamenti si stabilisce lui, negli altri i futuri volontari *satyâgrahî*. La regola della comunità è che ognuno deve guadagnarsi la vita con il lavoro dei campi.

Gandhi abbandona la professione legale che gli rendeva da 5.000 a 6.000 sterline all'anno. A Phoenix non si accontenta di lavorare il suo campo, ma chiede, come un privilegio, che vengano ri-

(1) *Aut* vol II, pag 107.

servati a lui i lavori più umili e più gravosi. È in questo periodo che egli cominciò a credere nel digiuno come in un mezzo di purificazione e di dominio su se stesso e a praticarlo.

Durante la ribellione degli Zulu costituisce di nuovo un corpo di ambulanza volontario e cura gli Zulu prigionieri che i bianchi, sempre per la « *colour bar* » obbondonerebbero al loro destino. Mentre si prodiga in quest'opera gli apporre la necessità di compiere un'ulteriore rinuncio per essere definitivamente padrone di se. Così nel 1906, d'accordo con la moglie, pronuncia il voto di *brahmacharya* o di castità.

Egli è ormai pronto per qualunque impresa.

« Posso ora capire — scrive — che tutti i principali eventi della mia vita culminati in questo voto segretamente mi preparavano al *satyagraha* » (1)

#### 6) Nascita del *satyâgraha*

« Il principio così chiamato sorse prima di avere un nome. Quando sia nato io davvero non saprei dire.

« Noi usavamo nel Gujarat la frase inglese « *passive resistance* » ma il termine era interpretato troppo strettamente, perché si riteneva che fosse l'arma dei deboli che venisse caratterizzato dall'odio e potesse manifestarsi anche colla violenza. Era chiaro che gli Indiani dovevano coniare una nuova parola per indicare il movimento nuovo » (2)

(1) Aut. vol. I pag. 484

(2) O. E. pag. 163 *The birth of Satyagraha*

La nuova parola fu *satyâgraha*, un composto che significa letteralmente forza (*agraha*) della verità (*satya*).

Vedremo come più avanti questo concetto acquistò per Gandhi un significato universale. Per ora lo interessa solo in quanto applicato all'azione politica, come mezzo di lotta contro leggi ingiuste. Esso consiste nel rifiutare obbedienza a tali leggi ma nell'accettare di buon grado le sanzioni previste dalle leggi stesse contro coloro che non le osservano, a costo di qualunque sacrificio o privazione, anche a costo della vita. Per questo il *satyâgraha* è l'arma del forte e non del debole; chi l'usa contro le leggi ingiuste deve obbedire alle giuste: la sua obbedienza acquisterà allora un altissimo valore perché significherà consenso pieno alle leggi e non obbedienza passiva per timore di pena. Un *satyâgrahi* non teme la pena. Resistendo a una legge ingiusta ma accettandone di buon grado la sanzione che l'accompagna, il *satyâgrahi* disobbedisce e obbedisce alla legge nello stesso tempo; non si mette fuori legge; anzi, dice molto bene il Gentile (1) « collabora col legislatore mettendo alla prova la sua legge. Perché lo scopo del *satyâgraha* è questo: che lo stesso legislatore, applicando la legge in tutto il suo rigore e fino alle conseguenze estreme di cui è logicamente capace, si convinca della insostenibilità di essa ».

Queste idee Gandhi enunciò in un discorso tenuto il 1° settembre 1906 ad un *meeting* solenne ch'ebbe luogo nell'Old Empire Theatre a Johan-

(1) GANDHI *Autobiografia*, Treves, Milano Prefazione, pag 22 (Trad. It.)

nesburg Quell'anno il governo del Transvaal aveva presentato per la conversione in legge un'ordinanza « *The Asiatic Law Amendment Ordinance* » (22 agosto 1906) la quale obbligava tutti gli asiatici residenti nel territorio a munirsi di un certificato di identità, a fornire le impronte digitali e a sottostare ad altre umilianti misure di polizia che li poneva al livello dei criminali comuni. Gli Indiani videro nell'ordinanza un insulto alla loro dignità e Gandhi al *meeting* dell'11 settembre propose di resistervi col *satyâgraha*. La sua proposta fu accolta con entusiasmo e la campagna fu immediatamente organizzata. I volontari *satyâgrahi* dovevano rifiutarsi di farsi registrare se multati, dovevano non pagare se processati, dovevano ammettere apertamente di avere violato la legge e andare in prigione con gioia, ma non si doveva usare violenza alcuna sui dubbiosi. Il *satyâgraha* essendo una forza eminentemente spirituale doveva essere assolutamente spontaneo. Anzi Gandhi e gli altri capi del movimento spinsero la scrupolosità al punto di far scortare da pattuglie di volontari quegli Indiani i quali, non aderendo al *satyâgraha*, volevano farsi registrare e non lo facevano per timore di rappresaglie.

Ma costoro furono pochissimi. La gran massa degli Indiani dell'Unione Sud africana capi perfettamente lo spirito del *satyâgraha* e l'applicò alla lettera.

In breve le prigioni del Transvaal furono piene e non bastarono più a contenere tutti gli aspiranti ad entrarvi. Gandhi fu arrestato uno degli ultimi giorni dell'anno 1907, e gli fu intimato di

lasciare il paese entro 48 ore. Avendo egli disobbedito a tale ingiunzione fu riarrestato e processato. Al giudice egli chiese che gli venisse inflitta una pena maggiore di quella inflitta ai suoi gregari. Ma non fu esaudito e venne condannato solo a due mesi di prigione.

È la prima esperienza che Gandhi fa di un soggiorno in uno di quelli che egli chiamerà poi *His Majesty's Hôtels*. Presto ci si trova bene. È un porto tranquillo dopo gli ultimi anni tempestosi. Ha tempo per leggere e ne approfitta. Tolstoj, Emerson, Carlyle, Bacone, la Gîtâ gli fanno buona compagnia. Chi invece non si sente altrettanto tranquillo è il generale Smuts, capo del Governo Sudafricano. Quegli Indiani che lottano per l'onore di divenire ospiti di S. M. l'Imperatore lo disorientano. Manda a Gandhi un intermediario, il direttore del giornale « *The Leader* » a tastare il terreno. Gandhi accetta un compromesso; il Governo si impegna a ritirare la legge offensiva; i *satyâgrahî* in cambio promettono di farsi registrare volontariamente. La resistenza, che era stata decisa per una questione di principio, finiva con una vittoria di principio.

I volontari vengono scarcerati e, fedeli alla parola data dal loro capo, vanno a farsi registrare spontaneamente. Ma il generale Smuts dimentica invece la sua parola. La revoca dell'ordinanza incriminata, attesa di giorno in giorno, non ha luogo. Fra gli Indiani il malumore cresce. Qualcuno accusa Gandhi di credulità e di ingenuità. Ma Gandhi, fedele alla parola, va in persona a farsi regi-

strare Un Pathan (1), un certo Mir Alam, lo aggredisce e lo percuote Gandhi esige che non si proceda contro l'aggressore e a coloro che lo accusano di credulità risponde

« Ebbene, ciò che voi chiamate la mia credulità è parte di me stesso ed è un fardello che non posso abbandonare Non è credulità ma fiducia, e dovere di tutti noi aver fiducia nei nostri simili » (2) E altrove

« Un *satyagrahi* non conosce la paura Non ha quindi neppur paura di fidarsi del suo avversario Se questi l'inganna venti volte egli è pronto a fidarsi la ventunesima, poiché una fiducia implicita nella natura umana fa parte del suo credo » (3)

E Gandhi ordina la ripresa del *satyâgraha*. I certificati di identità già ritirati vengono pubblicamente e solennemente arsi La propaganda riprende anche in Inghilterra, dove Gandhi si reca per un breve giro durante il quale illustra il buon diritto della sua causa

Intanto in India il Congresso Nazionale Indiano nella sua 24 sessione di Lahore, su proposta di Gokhale, vota un ordine del giorno di solidarietà e di plauso per gli Indiani dell'Africa del Sud e per Gandhi e inizia immediatamente la raccolta di fondi in favore del movimento

Sir Ratnaji Jamsheedji Tata mette a disposizione di Gandhi 4 000 sterline Il suo esempio vie

(1) Tribù musulmana violenta e guerriera, che abitano la Provincia di frontiera di N O e l'Afghanistan

(2) Aut vol II pag 258 (Ediz Inglese)

(3) Aut vol II pag 223 (Ediz Inglese)

ne imitato e le offerte in denaro si moltiplicano. Qualche anno piú tardi Gandhi non le avrebbe forse accettate « ma allora non ero ancora convinto. come lo sono ora, che si può suscitare e sostenere un movimento senza fondi. e che spesso il denaro scappa una battaglia giusta » (1)

Tuttavia già allora egli si preoccupa soprattutto, piú che della preparazione materiale della lotta, della preparazione spirituale dei combattenti.

« La piú generosa offerta di denaro non può in sé essere di gran giovamento in una lotta combattuta secondo i principi del *satyâgraha*, che è uno sforzo per conquistare la verità attraverso l'autopurificazione e l'autarchia spirituale. Il *satyâgraha* è impossibile senza riserve di energia spirituale. Come uno splendido palazzo abbandonato dai suoi abitatori appare in breve una vuota rovina, così l'uomo senza energie spirituali. » (2)

Viene decisa la fondazione di una seconda colonia di volontari *satyâgrahí* in una tenuta vicina a Johannesburg. La colonia viene battezzata *Tolstoy Farm*, in omaggio ad uno degli ispiratori della dottrina *satyâgraha*, per cui Gandhi ha una profonda devozione e con cui è anche, in questo periodo, in rapporti epistolari.

Essa diviene in breve il quartier generale del movimento, un centro di disciplina quasi monastico, una sorgente viva di fede e di coraggio per i *satyâgrahí* che a turno vi abitano con le loro fami-

(1) CHARLES ANDREWS *Mahatma Gandhi's Ideas*, London, George Allen and Unwin, pag 203

(2) ANDREWS Op cit pag 204

glie, sostenendosi col lavoro dei campi, temprandosi nel fervore religioso che anima la comunità e attingendo nuova forza dal contatto personale con Gandhi

La lotta continuò così, con vicende alterne. Ad un certo punto si spostò dal Transvaal al Natal, raggiunse il culmine nel 1912 quando il Governo introdusse nuove misure (1) che avevano lo scopo di impedire in modo assoluto l'immigrazione indiana e di render quasi impossibile la permanenza nell'Unione Sudafricana di quegli Indiani che già vi si trovavano. In più una sentenza della Corte Suprema proclamava nulli i matrimoni soltanto religiosi, dichiarando così illegale l'unione di migliaia di coniugi indiani. Gandhi rispose ordinando uno *hartal* (2) generale e organizzando una processione di migliaia di Indiani dal Natal al Transvaal, violando così in massa le leggi contro l'immigrazione.

Le autorità cercarono di resistere. Mandarono delle truppe incontro ai marciatori e fecero arrestare Gandhi. Poi, visto che ciò non serviva e che anzi rendeva maggiore il pericolo, poiché Gandhi era l'unica persona che potesse guidare e disciplinare

(1) Gli « *Indentured Labourers* » dovevano tornare in India allo spirare del loro contratto di lavoro o rinnovare questo di due anni in due anni: in caso contrario qualora avessero voluto restare negli stati sudafricani avrebbero dovuto pagare una tassa *per capita* di 25 sterline all'anno. Tale cifra fu poi ridotta per l'intervento del Viceré dell'India a 3 sterline. Anche così tuttavia era in molti casi proibitiva. Una famiglia di quattro persone doveva pagare 12 sterline all'anno. Si pensi che la paga media di un *coolie* era di 14 scellini al mese, poco più di 8 sterline all'anno.

(2) Uno « *Hartal* » non è propriamente uno sciopero. È un giorno di raccoglimento, di digiuno e di preghiera e quindi anche di cessazione del lavoro.



quella massa fanatizzata, lo rimisero in libertà. Egli tornò fra i dimostranti, che le autorità dovettero arrestare in massa e rispedire nel Natal, con dei treni speciali. Gandhi fu di nuovo processato e condannato a 15 mesi di carcere. Ma intanto il coraggio e la nobiltà del movimento avevano fatto impressione su tutti. Nel 1913 buona parte delle leggi venivano revocate, ed era concessa completa libertà ed uguaglianza di diritti ai nuovi immigrati, i matrimoni religiosi venivano riconosciuti validi e i detenuti politici liberati.

Gandhi aveva ottenuto una vittoria purissima; il generale Smuts che era stato il suo fiero antagonista per quasi venti anni, divenne un suo grande ammiratore ed amico.

Quello che egli aveva promesso si era avverato. La forza dello spirito era stata superiore alla forza delle armi. Nel 1914 Gandhi poteva così partire per l'India, che gli era ormai divenuta quasi straniera.

### 7) *Il ritorno in patria.*

Dall'Africa Gandhi non si recò direttamente in India, ma volle prima trascorrere qualche settimana in Inghilterra. Sbarcò a Southampton il giorno in cui l'Inghilterra dichiarava guerra alla Germania. Quello stesso giorno Gandhi si offriva di istituire ancora una volta un corpo di ambulanza volontario, composto di Indiani residenti in Inghilterra. La sua offerta fu accettata ed egli si prodigò tanto che ammalò di pleurite. Gli amici ed i medici gli impedirono di continuare nella sua opera.

e lo costrinsero a lasciare il freddo clima nord europeo per quello caldo della Patria

In India Gandhi fu ricevuto come un eroe nazionale Gokhale, che gli era andato incontro a Bombay, lo ospitò a Poona nell'*agrama* (1) della *Servants of India Society* Avrebbe voluto che egli entrasse a far parte dell'associazione Ma Gandhi non si sentiva di accettare incondizionatamente il programma e gli ideali di questa Gokhale allora volle mettere a sua disposizione una somma per la costituzione di un *agrama* nel Gujarat ove Gandhi potesse ritirarsi coi compagni più fedeli di Phoenix e di *Tolstoy Farm*

I due discussero a lungo della situazione politica indiana Gokhale cercò di correggere taluni pregiudizi e di modificare talune opinioni eccessive di Gandhi E poiché questi l'aveva eletto a suo *political guru* (2), prima di lasciarlo partire ottenne da lui una promessa formale Gandhi avrebbe compiuto un gran giro a piedi attraverso l'India, di villaggio in villaggio durante un intero anno, per acquistare una esperienza diretta della situazione del paese Durante quel tempo si sarebbe astenuto da ogni attività politica persino dall'esprimere una qualsiasi opinione in materia politica Solo dopo superata la prova, consapevole e preparato, avrebbe potuto ove fosse sorta la necessità, iniziare in India la predicazione del *satyagraha*

(1) Le più importanti associazioni Indiane non solo religiose ma politiche e sociali hanno una specie di « casa madre » che è il centro ideale del movimento sede del quartier generale dell'associazione Tale « casa » viene chiamata *agrama* che lett. significa santuario monastero eremo

(2) Maestro di arte politica



## CAPITOLO SECONDO

### GLI ALBORI DEL RISORGIMENTO INDIANO ED IL RINNOVAMENTO RELIGIOSO

#### 1) *Gandhi ed il movimento nazionalista*

Dopo il ritorno di Gandhi in India, la storia delle sue personali esperienze colla verità si connette intimamente coi recenti avvenimenti politici. È bene precisare subito la natura ed i limiti di tale connessione.

Quando Gandhi iniziò in India la predicazione del *satyâgraha*, il movimento nazionale ed autonomista, dopo quasi mezzo secolo di vita, attraversava una crisi di disorientamento. Privo dopo la morte di Gokhale e di Tilak di capi influenti, dilaniato da discordie interne tra moderati ed estremisti, incerto sulla linea di condotta da seguire, parve per qualche anno adottare la dottrina di Gandhi ed identificarsi col gandhismo. Ma quando questo si rivelò per quello che è veramente non una dottrina politica o una tecnica rivoluzionaria, ma una

concezione morale e religiosa della vita, il movimento nazionalista abbandonò i principii ed i metodi del *satyâgraha* per orientarsi, sotto altra guida, verso nuove forme e nuove concezioni.

L'azione e la dottrina di Gandhi presuppongono già quasi un secolo di evoluzione politica e religiosa e debbono essere inserite nel più vasto quadro di una grande crisi di rinnovamento che agita l'Induismo fin dalla metà del secolo scorso; rinnovamento che ha per scopo di salvaguardarne i valori essenziali.

È necessario perciò da una parte conoscere brevemente la storia degli istituti e del pensiero politico dell'India negli ultimi 70 anni, di cui gli avvenimenti recenti sono la conseguenza; dall'altra, mettere in relazione gli insegnamenti di Gandhi coi moti riformatori, sociali e religiosi che hanno caratterizzato in India l'era vittoriana.

## 2) *La Compagnia delle Indie Orientali*

Qualcuno ha detto che l'Inghilterra ha acquistato il suo impero indiano in un momento di distrazione. Certo i mercanti della Compagnia delle Indie Orientali non pensavano, mentre Clive otteneva una serie di brillanti successi diplomatici e militari, a fondare un impero. Tutto quello a cui miravano era di garantirsi i privilegi economici e commerciali che già godevano e ad acquistarne di nuovi. Fino all'*India Act* del 1813 e forse fino al *Charter Act* del 1833, la Compagnia delle Indie, pur controllando ormai un vasto territorio, conservò il carattere di una gigantesca impresa com-

merciale con scopi di sfruttamento. Essa adottò verso i suoi sudditi una politica rispettosa degli usi e delle istituzioni esistenti, preoccupandosi molto poco, fino a che non contrastavano coi suoi interessi, se quegli usi e quelle istituzioni erano le più adatte a promuovere il benessere e l'incivilimento delle popolazioni. Importava solo consolidare nel paese la posizione della Compagnia, e poiché in India tutti i riti, gli atti, i costumi, e tutta quanta la vita hanno direttamente o indirettamente un significato e un fondamento religioso, la Compagnia non solo rispetto ma riconobbe ufficialmente e protesse la religione dei suoi sudditi. Offrì somme notevoli per la ricostruzione e il restauro di templi rovinati, per la celebrazione delle maggiori festività indu, assegnò uno stipendio ai sacerdoti officianti e persino alle cortigiane (1) addette ai templi, stabilì che le autorità dovessero partecipare alle grandi solennità religiose e che queste fossero salutate con salve di artiglierie. Inoltre, fino all'intervento del Parlamento nel 1813, rifiutò sistematicamente ai missionari britannici il permesso di stabilirsi in India, non solo, ma esclude tutti gli Indiani convertiti al Cristianesimo dalle amministrazioni e giunse persino a proibire le conversioni nelle file dell'esercito.

L'*India Act* del 1813, con cui il Parlamento affermava la sovranità della Corona sui territori controllati dalla Compagnia e aboliva il monopolio commerciale di questa, segnò un mutamento di politica.

(1) J. N. FARQUHAR *Modern Religious Movements in India*  
London Macmillan & Co pag. 9

Mentre prima l'interesse commerciale della Compagnia era l'unico criterio importante, ora, in seguito alla proclamazione della sovranità della Corona, al Governo britannico derivava l'obbligo morale di tutelare e promuovere il benessere e il progresso sociale e civile dei suoi sudditi

La precedente politica di indifferenza ai costumi e alle tradizioni e alla struttura stessa della società, si mutò a poco a poco in una politica di intervento e di audaci riforme.

L'*India Act* del 1813 conteneva due disposizioni importanti che preparavano il nuovo indirizzo. L'una concedeva alle missioni di stabilirsi in India, l'altra imponeva alla Compagnia di stanziare annualmente una somma non inferiore alle 100 mila rupie per promuovere l'istruzione fra i sudditi indigeni.

### 3) *La riforma educativa, orientalisti e anglicisti.*

Quest'ultima disposizione ebbe una grande importanza. Fino ad allora la Compagnia aveva considerato sufficiente ai bisogni culturali dei suoi sudditi il sistema tradizionale di istruzione, limitandosi a fondare due collegi universitari, uno indù a Benares e uno musulmano a Calcutta, destinati a fornire i funzionari minori alle amministrazioni. L'insegnamento tradizionale, sia indù che musulmano, aveva di mira soprattutto l'educazione religiosa; il *pmndit* insegnava oralmente ai discepoli gli elementi della grammatica sanscrita, recitava, commentava e faceva imparare a mente qualcuna delle scritture indù. I musulmani imparavano l'a-

rabo (gli Sciti anche il persiano) per poi studiare e commentare il Corano. Ma l'Act del 1813, imponendo alla Compagnia nuovi obblighi, suscitava nuovi problemi. Su quali linee si doveva provvedere all'incremento e alla diffusione dell'istruzione? Si doveva promuovere una rinascita della cultura orientale indu e maomettana o si doveva favorire la diffusione della cultura occidentale? Si doveva incoraggiare lo studio del sanscrito del persiano e dei dialetti indiani (qualcuno dei quali, come il bengali, tendeva a diventare lingua letteraria) o dell'inglese? Quale lingua doveva essere il *medium* dell'insegnamento universitario? Le opinioni erano divise, si formarono due partiti, detti degli orientalisti e degli anglicisti che disputarono a lungo.

In realtà il problema educativo si inseriva in un problema più vasto e di portata più generale. Poiché l'Act del 1813 aveva sancito il dovere della Compagnia di promuovere il miglioramento sociale economico e civile dei suoi sudditi, come doveva essa adempiere a tale obbligo? Gli Inglesi, stanziandosi in India avevano trovato il paese distrutto, diviso, impoverito, disorganizzato. A loro toccava ora il compito di ricostruire. L'India aveva già attraversato periodi di grave crisi nella sua storia e ad altri era toccato in passato, un compito analogo ai Maurya, ai Gupta, ad Akbar. Costoro avevano riedificato sui pilastri secolari della società indu: la casta, la famiglia, la gentilezza, il villaggio. Dovevano gli Inglesi fare lo stesso? o dovevano piuttosto cercare di riedificare *ab imis* trasformando l'India in un paese a civiltà anglosassone?



La questione era già risolta al suo porsi. Si pensi che era quella l'epoca della rivoluzione industriale, del Reform Bill, della crociata contro la schiavitù; dopo il triste periodo seguito alle guerre napoleoniche, la ricchezza e il benessere si diffondevano fra le genti anglosassoni, insieme colla fede nella infinita perfettibilità del genere umano. Il tenore di vita si elevava rapidamente, favorito dalla legislazione sociale e dal progresso meccanico; pareva che la razza bianca avesse trovato la via della civiltà e della felicità e che vi si fosse incamminata con spedita sicurezza guidata dall'Inghilterra. Non era dunque quella la via da additare all'India? Gli indianisti europei incominciavano appena allora a rivelare l'India all'Europa e gli Inglesi avevano, in generale, pochissima considerazione della civiltà indù; quelli che ne conoscevano qualcosa, la consideravano piuttosto un relitto sopravvissuto di un'età morta, degna di un interesse puramente archeologico, che una civiltà viva e vitale. Anche alcune figure di eminenti amministratori come W. Hastings, Lord Munro, M. Elphinstone, o di missionari illuminati come W. Carey e lo stesso fondatore dell'*Hindu College* D. Hare, tutti sinceramente solleciti del bene dell'India e degli Indiani, non dubitavano che si dovesse fare ogni sforzo per introdurre in India la civiltà occidentale anche a costo di violare istituzioni e costumi sanciti dall'uso immemorabile e dalla tradizione religiosa. E tutto ciò era possibile in un sol modo: mediante la diffusione dell'istruzione e dell'educazione occidentali.

La controversia tra anglicisti e orientalisti acquistava così un'importanza essenziale e coloro che

favorivano la « *oriental education* » dovevano fatalmente soccombere, invano facevano osservare che la differenza di razza era troppo profonda e la cultura anglosassone troppo estranea alla mentalità indiana perché potesse essere assorbita ed assimilata. Forse che si poteva — obbiettava il più autorevole rappresentante degli anglicisti Babington Macaulay — incoraggiare e diffondere a pubbliche spese « una medicina indegna di un maniscalco, un'astronomia che avrebbe fatto ridere una scuola retta inglese una storia piena di re alti trenta piedi e di regni vecchi di 30 000 anni e una geografia a base di mari di latte e di burro ? » Bisognava prima di tutto insegnare l'inglese nelle scuole, e poi insegnare in inglese e diffondere la cultura occidentale. In pochi anni si sarebbe formata una minoranza colta di Indiani anglicizzati e attraverso questa la cultura occidentale sarebbe « filtrata » nelle classi inferiori. Alla fine tutta l'India sarebbe stata colta, occidentalizzata, e forse, cristiana (1).

#### 4) *Ram Mohan Roy*

Quanto Macaulay e quelli che la pensavano come lui si illudessero, si doveva vedere più tardi. Sulle prime, parve che la loro politica adottata ufficialmente da Lord Bentinck, fosse destinata a produrre gli effetti sperati. Una parte dell'opinione indiana le si mostrò favorevole. A capo di questi « occidentalizzanti » era un dotto brahmano ben

(1) Vedi N. TOPA *Growth and development of national thought in India*, Hamburg 1930 pag. 65

galese, Ram Mohan Roy, una delle figure più eminenti dell'India moderna.

Nato nel 1772 da una famiglia brahmana religiosissima, ammogliato secondo il costume indiano ancor fanciullo, all'età di 10 anni fu mandato a studiare a Patna, centro notevole di cultura musulmana, di dove era facile accedere poi alle amministrazioni statali. A 15 anni, essendo venuto per questioni religiose in disaccordo col padre, rigidamente ortodosso, abbandonò la famiglia e le due mogli che aveva sposato dopo la morte della prima moglie ancor bambina, per stabilirsi a Benares, ove trascorse una quindicina d'anni dedito agli studi. Nel 1804 pubblicò un opuscolo in persiano « *Un dono ai desti* » in cui propugnava una forma di deismo di ispirazione maomettana (1).

Qualche tempo dopo entrò al servizio della Compagnia delle Indie ove rimase 10 anni circa. Ritiratosi nel 1814 si dedicò completamente a studi religiosi. Tradusse in bengali e in inglese quattro Upanishad. Pubblicò due opuscoli in cui sosteneva che le Upanishad insegnano un puro teismo incontaminato da superstizioni idolatre. Venuto a contatto con i missionari della missione danese di Serampore si diede con ardore a studiare il cristianesimo; per attingere alle fonti imparò il greco e l'ebraico, oltre al sanscrito, al persiano e all'inglese che già conosceva. Nel 1820 pubblicò in volume degli estratti degli Evangelii accompagnandoli con un commento in cui si sforzava di dimostrare che Cristo era stato un teista e che i suoi discepoli lo avevano frainteso.

(1) V FARQUHAR op cit., pag. 31

Nel 1828, dopo aver per qualche tempo aderito ad una setta unitaria fondò il *Brahmo Samâj* iniziando la serie dei moti riformatori ed eretici del secolo XIX. Convinto che il nucleo originario dell'Induismo fosse contenuto nelle Upanishad e che questo fosse conciliabile cogli insegnamenti essenziali di Cristo e dell'Islam egli predicava il ritorno a quello che credeva l'Induismo originario una specie di religione universale, che avrebbe dovuto unire tutti gli uomini.

Il 23 gennaio 1830 venne eretto il primo tempio a Calcutta. Era questo « un luogo di adunanza ove convenivano ogni sorta di persone per adorare l'Essere Inscrutabile e Immutabile Autore e Conservatore dell'Universo » (1). Gli adepti cantavano strofe delle Upanishad, le traducevano in bengali, pronunciavano e ascoltavano un sermone in bengali e cantavano poi degli inni teisti in bengali e in sanscrito composti da Mohan Roy stesso o da altri membri della comunità.

Immagini idoli, sacrifici ed altri riti propiziatori erano rigorosamente banditi, la divinità dei Veda il *samsâra* ed il *karman* (2) venivano negati. Scopo dell'associazione, oltre ad instaurare il culto dell'Autore e Conservatore dell'Universo, era di « promuovere la carità la moralità la pietà, la be-

(1) V. « *The Trust Deed* » riportato in *Farquhar* op. cit. pag.

(2) Il termine *samsara* designa in sanscrito la vita nel significato comprensivo dell'intero ciclo delle esistenze. La metempsicosi, la legge della trasmigrazione delle anime e alla fine di tutte le sette religiose e filosofiche indu. Al concetto di *samsara* è unito indissolubilmente il concetto di *karman* la legge per cui le successive rinascite sono condizionate dalle azioni compiute in una precedente esistenza.

nevolenza, la virtù e di legare fra di loro uomini di ogni religione, opinione e credo ».

Perciò l'opera e la dottrina di Mohan Roy ebbero una grande efficacia nel campo sociale. Convinto che il complesso di superstizioni, di riti, di costumi e che la stessa struttura della società indù fossero il frutto dell'ignoranza e della corruzione posteriore e non avessero alcun legittimo fondamento religioso, appoggiò la politica di riforme di Lord Bentinck. Condannò il sistema castale, la poligamia, i matrimoni fra ragazzi, la reclusione delle donne, e soprattutto il *satī*, la barbara costumanza che imponeva alla vedova di perire sul rogo funebre del marito, e sostenne con passione l'opportunità di introdurre in India la cultura e l'istruzione occidentale.

Egli morì a Bristol all'età di 61 anni, dopo aver trascorso in Inghilterra gli ultimi anni della sua vita, accolto dovunque con molta considerazione e cordialità, e presentato a Re Guglielmo IV. Fu l'ispiratore del *Charter Act* del 1833, un documento fondamentale nella evoluzione costituzionale Indiana (1).

## 5) *Il movimento progressista e la riforma sociale*

Il gruppo di Indiani progressisti o occidentalizzanti di cui egli era il maggior esponente, era com-

(1) L'Act del 1833 trasformava la Compagnia delle Indie in un organismo politico. La corona delegava al Governatore Generale la facoltà di emanare norme giuridiche sui territori controllati dalla Compagnia. Inoltre l'Act stabiliva l'assoluta parità di diritti a coprire qualsiasi carica od ufficio per tutti i sudditi britannici « indipendentemente dalla loro religione, nascita, razza e colore ».

posto soprattutto di appartenenti alla casta brahmanica, per lo più bengalesi. Alcuni, forse la maggioranza, erano favorevoli alla riforma del sistema educativo per motivi di indole pratica. Un'educazione di tipo occidentale era indispensabile per entrare in una delle branche dell'amministrazione, meta ambita dalla maggior parte degli Indiani letterati, specialmente dopo che il *Charter Act* del 1833 aveva rimosso, almeno in teoria, ogni motivo razziale di inidoneità. Ma alcuni, come Mohan Roy, erano mossi da una sincera curiosità intellettuale per un mondo culturale così nuovo e così diverso, tanto più che l'India era rimasta per secoli in una quasi immobilità e dal rispetto e dall'ammirazione per una civiltà la cui vitalità era attestata dalla potenza britannica in Asia.

Tale interesse era poi stimolato e alimentato dalle missioni protestanti la cui influenza si estendeva molto oltre la cerchia ristretta di una non numerosa comunità cristiana. I missionari furono in India i pionieri della occidentalizzazione avendo la Compagnia vietato loro di stabilirsi sul suo territorio fondarono le prime comunità nella concessione danese di Serampore introdussero in India la stampa tradussero molto nei vernacoli indiani furono fra i più fervidi sostenitori della introduzione dell'istruzione occidentale e delle idee di riforma sociale nella speranza che la trasformazione sociale dell'India avrebbe favorito la sua evangelizzazione. Aprirono scuole, stamparono giornali si prodigarono in opere di pietà e di assistenza sociale.

Negli anni che seguirono immediatamente alla

riforma Macaulay, fino alla metà del secolo XIX, l'imitazione dei costumi e delle idee occidentali incominciò a diffondersi in una *élite*, specialmente nelle Università e nelle grandi città. Collo zelo proprio dei neofiti, gli occidentalisti si diedero a criticare tutti gli aspetti dell'Induismo e dell'Islam. Sorsero numerose associazioni (alcune delle quali segrete) per favorire l'attuazione delle più audaci riforme sociali e religiose come la « *Society for the Acquisition of General Knowledge* », la « *Athenium Club* » tra gli studenti dell'*Hindu College* e più tardi l'« *India Reform Society* ».

Nel Bengala cominciarono ad apparire i primi giornali indiani. Il numero degli studenti delle Università ove si impartiva una educazione occidentale aumentò rapidamente, determinando quella grave sproporzione che ancor oggi perdura in India fra la bassissima percentuale di alfabeti (circa il 95 per mille) e l'altissima percentuale fra questi di coloro che compiono gli studi superiori.

Appoggiato da queste correnti, di cui dovè peraltro sopravvalutare l'importanza e la forza reale, il governo della Compagnia osò attuare negli anni che vanno dall'*Act* del 1813 alla Grande Rivolta del 1857, una serie di importanti riforme. Venne vietato il *satî*, rimosso il *thaghi* (1), riformato il sistema giudiziario e l'imposta fondiaria, furono abolite la schiavitù e le pene corporali nell'esercito, vennero costruiti ospedali, strade, ferrovie e introdotto il telegrafo, vennero bonificate varie regioni ed i primi battelli a vapore solcarono il sacro Gan-

(1) La setta dei *thug* era una setta di fanatici adoratori di Kâli che praticavano il sacrificio di vittime umane.

ge Sotto Lord Auckland fu vietata ogni forma di riconoscimento o di partecipazione ufficiale (invio di funzionari e di rappresentanze di truppe, salve di artiglierie, ecc.) in occasione delle festività religiose indu e musulmane. L'opera dei missionari cristiani che fino al 1813 la Compagnia aveva ostacolato apertamente venne invece ora favorita. Il Governo divenne sempre più accentratore.

### 6) *La Grande Rivolta*

Tutto ciò non poteva non provocare una reazione nella gran massa della popolazione tradizionalista e conservatrice impreparata a tanti e così radicali mutamenti. Quello che Macaulay aveva preconizzato non si avverava. Il sistema castale coi suoi mille compartimenti stagni impediva alle idee e alla cultura occidentale di filtrare da una classe all'altra della popolazione. Come sempre, essa rimaneva privilegio delle caste superiori. Queste imparavano ora l'inglese come un tempo l'arabo e il persiano perché era la lingua dei dominatori con cui erano direttamente in contatto. Le idee nuove si diffondevano nelle Università, nei clubs, sui giornali e in seno alle sette religiose riformate, ma non riuscivano a penetrare nell'intimità della famiglia ove specialmente le donne, nella quasi totalità illetterate, difendevano con ostinata tenacia le antiche istituzioni familiari, castali e religiose.

«Le genti dell'India avevano già assistito altre volte a tentativi del genere compiuti da altri conquistatori. Le scopre nuove, si sa, scopano bene. Ma tutto questo zelo riformatore non sarebbe du



iato a lungo e la vita avrebbe ripreso il suo tenore tradizionale. Invece non fu così. Lo zelo britannico non si affievoliva.. Come altri conquistatori, gli Inglesi si erano insediati in India come una casta dominante. Ma era una casta che non si lasciava assimilare nella struttura sociale esistente, poiché non aveva fatto del paese conquistato la sua patria. Così, un secolo dopo la battaglia di Plassey, si era diffuso nel paese un senso di disagio e di diffidenza » (1).

Tale senso di disagio, originato soprattutto dall'incomprensione delle masse per l'opera riformatrice del governo, fu aggravato da altre circostanze. L'attività accentratrice e l'interventismo del governo imperiale avevano offeso grossi interessi soprattutto fra i maggiori proprietari terrieri. La politica di Lord Dalhousie, governatore generale dal 1848 al 1856, il quale aveva proclamato il principio dell'annessione di tutti quei principati la cui origine non fosse anteriore allo stabilirsi della dominazione britannica in India ed in cui si fosse spenta la dinastia regnante nella linea diretta, aveva destato il sospetto dei potentati piccoli e grandi. Si aggiunga a ciò il malcontento crescente nella comunità musulmana, che coll'avvento degli Inglesi aveva perduto quella posizione di privilegio che godeva sotto l'impero di Delhi; e la diffidenza ed il risentimento che suscitava la propaganda missionaria, la quale andava proclamando la determinazione dei missionari di continuare la loro opera finché tutto l'Industan, dal capo Comorin all'Hi-

(1) L. F. RUSHBROOK WILLIAMS op cit p 97

mâlaya, avesse abbracciata la religione cristiana e condannato l'Induismo e l'Islamismo (1) E poichè il governo mostrava di favorire ora le missioni, si diffondevano le fantasie più strambe e più insensate Nell'anima indiana il fattore religioso è predominante In tutti i provvedimenti e nelle innovazioni introdotte le popolazioni scorgevano delle insidie e degli avvedimenti per favorire e facilitare la loro evangelizzazione. Si era persino diffusa la convinzione che le ferrovie fossero state introdotte in India per abbattere le barriere cristalline favorendo la promiscuità e i contatti fra membri di caste diverse !

A rendere più seria la situazione contribuirono negli ultimi decenni di vita della Compagnia le malversazioni e gli abusi sempre più numerosi e più gravi compiuti da funzionari poco scrupolosi e la imprevidenza del governo della Compagnia che non si accorse fino all'ultimo dell'uragano che si avvicinava Questo scoppio improvvisamente nel gennaio 1857 originando quel fosco episodio di sangue che gli inglesi chiamano per antonomasia la *Mutiny*, la Rivolta

È difficile giudicare equamente quest'episodio su cui esiste una letteratura enorme I nazionalisti indiani lo considerano una guerra di indipendenza (2) gli Inglesi vorrebbero ridurlo ad un semplice ammutinamento militare Naturalmente c'è dell'esagerazione da una parte e dall'altra I rivoltosi non avevano unità di scopi né obbiettivi politici ben determinati Soprattutto il movimento non eb

(1) N TOPA op cit pag 65

(2) V N TOPA op cit pag 64

be mai carattere né nazionale né unitario. Fu una reazione violenta e incomposta contro uno stato di cose che per le ragioni già viste, aveva suscitato grave malcontento. D'altra parte l'ammutinamento dei reggimenti bengalesi non fu che una scintilla che diede fuoco a un materiale già pronto ad ardere. L'occasione stessa dell'ammutinamento dimostra quanto fossero esacerbati gli animi dal sospetto e dalla diffidenza. Un nuovo regolamento addestrativo prescriveva ai *cipayes* di togliere dal fucile il bossolo della cartuccia coi denti. Le cartucce eranounte di grasso. Fra i soldati si diffuse la voce che si trattava di grasso animale e che tutto era stato combinato ad arte per obbligarli a contravvenire al divieto musulmano e indù di mangiare carne di porco e di vacca e far perdere loro la casta e convertirli in massa al Cristianesimo !

Quali ne siano state le cause, la *Mutiny* segna una linea divisoria netta nella storia dell'India britannica ed ebbe importanti conseguenze, prima fra tutte lo scioglimento della Compagnia delle Indie e la proclamazione dell'Impero.

La corona assunse infatti direttamente l'amministrazione dei territori su cui già dal 1813 aveva proclamato la sua sovranità

La Rivolta fu domata, ma da allora le orribili violenze compiute dall'una e dall'altra parte influirono in modo funesto sui rapporti fra Indiani e Inglesi.

« La comunità britannica si appartò ancor più che in passato; il tono semplice, confidenziale, benignamente protettore a cui erano intonati i rapporti fra i dominatori ed i soggetti divenne più

freddo e più formale. Gli Inglesi incominciarono a stimar meno lo zelo e l'entusiasmo, e più la prudenza e ad usare molta cautela nell'interferire cogli usi connessi in qualche modo con la religione. Il ritmo delle riforme rallentò. Lo « spirito missionario » che aveva animato gli antichi amministratori cedette ad un coscienzioso spirito burocratico di *routine*. Si sviluppò una tendenza a concentrare gli sforzi dell'amministrazione piuttosto sul progresso materiale del paese che non sulla sua ricostruzione morale o spirituale. Strade, ponti, canali, ospedali, ferrovie, la tutela della pacci, l'amministrazione della giustizia, l'organizzazione dei soccorsi in epoca di carestia, l'incoraggiamento della produzione agricola tutte queste erano cose tangibili e sicure, ovviamente benefiche, e sulla cui bontà tutti erano d'accordo. Quanto al resto, allo sviluppo della nazionalità indiana e alla formazione di una coscienza civile e politica era meglio non occuparsene » (1)

### 7) *Formazione di una classe politica indiana*

Ma oramai il seme era stato gettato. L'India non è stato mai un animale politico, forse anche perchè l'India sede di un'antica civiltà, fu troppo spesso dominata politicamente da ondate successive di invasori di civiltà inferiore. « La nostra storia — scrive Tagore (2) — non è stata la storia del sorgere e del cadere di regni, né la storia

(1) L. F. RUSHBROOK WITH YAMS op. cit. p. 101

(2) R. TAGORE *Nazionalismo* (Trad. di Carabba Lanciano) pag. 11

di lotte per la supremazia politica .. bensì la « storia della nostra vita sociale e del conseguimento degli ideali dello spirito ».

Nella cultura europea del secolo XIX i problemi politici erano in primo piano. Burke. Paine, S. Mill, il nostro Mazzini, gli economisti ed i sociologi dischiudevano agli Indiani tutto un nuovo mondo. La storia inglese insegnava da cima a fondo la lotta per la conquista delle libertà politiche e delle istituzioni rappresentative. Le speranze di Macaulay fallivano così doppiamente, non solo la riforma educativa non penetrò al di là di una minoranza ristretta di intellettuali; ma questa stessa minoranza, che accoglieva con simpatia i modi di vita e di pensiero europei, incominciava a trarre proprio dalla cultura europea e dalle idee che vi dominavano i motivi per criticare la politica inglese in India e per mettere in dubbio la bontà del governo e la legittimità della stessa dominazione britannica.

Il carattere speculativo e teorico della mente indiana e l'assoluta mancanza di una coscienza storica spingevano gli Indiani ad attribuire un valore di intrinseca universalità a principii e a teorie elaborate in circostanze storiche ben determinate, da popoli di civiltà completamente estranea alla loro. Poiché il mito della infinita perfettibilità dell'uomo diffuso in Europa dall'illuminismo e ripreso dagli storici e dai sociologi del XIX secolo appariva indissolubilmente connesso col trionfo delle istituzioni rappresentative, gli Indiani, divenuti sudditi dell'impero britannico, incominciarono a chiede-

re ai loro dominatori quelle istituzioni che essi proclamavano il maggior vanto della loro civiltà.

Il periodo che va dal 1860 alla fondazione del Congresso Nazionale Indiano nel 1885 vede così il formarsi di una classe politica indiana. La *clite* colta e progressista si era occupata fino ad allora prevalentemente di problemi religiosi e sociali e aveva vagheggiato una rigenerazione dell'India su questo piano. Dopo il 1860 incomincia a voler prendere una parte attiva alla vita politica. L'esclusione sistematica dei sudditi indiani dai posti più elevati delle amministrazioni aveva suscitato, anche in passato, del malcontento, dell'agitazione e delle critiche al governo. Ma ora non si trattava più semplicemente di entrare nell'amministrazione come funzionari, ma di partecipare al controllo politico dell'amministrazione stessa.

Nel 1786 fu fondata a Calcutta da sir Suren dranath Banerjea la prima associazione politica: la *Indian Association* per unificare e coordinare gli sforzi di tutti. Vi erano infatti molta incertezza e molta disparità di opinioni sulla forma in cui tale partecipazione avrebbe potuto attuarsi. Alcuni proponevano che le provincie indiane fossero direttamente rappresentate ai Comuni, altri, la maggioranza, che l'India avesse un Parlamento proprio. Ciò appariva tanto più realizzabile in quanto esistevano già in India organi legislativi suscettibili di essere trasformati in istituti rappresentativi.

La potestà di legiferare era stata deferita dal Parlamento britannico al Governatore Generale presidente del Consiglio del Bengala col *Regulating Act* del 1773. L'*Act* del 1833 attribuiva al Gover

natore del Bengala giurisdizione. nell'ambito legislativo ed esecutivo, su tutta l'India britannica; ed introduceva una prima distinzione fra attività esecutiva e legislativa. fino ad allora indistinte, aggiungendo al Consiglio del Governatore, composto di tre membri, un quarto *Law Member*. vale a dire un membro partecipante ai lavori del Consiglio solo in quanto questo svolgesse attività legislativa. Esso non poteva essere un funzionario della Compagnia. Il Consiglio veniva così ad avere formazione diversa nell'adempimento delle sue funzioni esecutive e legislative, trasformandosi, secondo il caso, in Consiglio esecutivo o legislativo.

Nel 1853, in occasione della solita inchiesta ventennale per il rinnovo dello statuto della Compagnia, la composizione dei Consigli venne ancora modificata; nel Consiglio legislativo del Governatore Generale vennero inclusi rappresentanti dei governatorati di Madras, Bengala e Bombay, nonché due magistrati della Corte Suprema, in qualità di membri addizionali. Venne introdotto l'uso dei verbali scritti. Le sedute divennero pubbliche. Nel 1854 Lord Dalhousie, principale autore di questi mutamenti, parlava già (molto eufemisticamente) del suo Consiglio come del « nostro giovane Parlamento ».

Dopo la Grande Rivolta, dovuta come abbiamo visto ad incomprensione tra la popolazione e la Compagnia, il Governo della Corona sentì l'opportunità di conoscere meglio l'opinione indigena. Coll'*India Councils Act* del 1861 il numero dei membri « addizionali » del Consiglio legislativo venne portato a dodici, metà di questi, benché,

di nomina governativa, non potevano essere funzionari delle amministrazioni. Alcuni dei seggi furono allora, per la prima volta, coperti da Indiani. Ma la maggioranza nei Consigli era ancora composta di funzionari dipendenti dal Governatore, e sicché le leggi votate erano in realtà pure e semplici ordinanze e i Consigli, dal punto di vista costituzionale, delle commissioni tecniche governative per la elaborazione di queste (1). Infatti la potestà legislativa dei Consigli derivava a questi da una delega del Parlamento britannico, cosicché il soggetto ultimo della sovranità restava il popolo inglese. Ciò rappresentò sempre un ostacolo insuperabile all'introduzione in India di un sistema rappresentativo di tipo europeo, come può l'esecutivo essere controllato da rappresentanti eletti dal popolo indiano, quando esso deriva la sua potestà non da questo ma dal Parlamento britannico e risponde dinanzi ad esso delle sue azioni?

La lotta politica è stata impostata per un quarto di secolo intorno a questa questione. Mentre i nazionalisti indiani continuarono a formulare con sempre maggior insistenza e precisione la richiesta di un governo costituzionale su basi rappresentative, gli Inglesi, pur cercando, con concessioni e riforme, di placare queste rivendicazioni non poterono mai soddisfarle a causa dell'anomalia costituzionale accennata. Vi sarà sempre incompatibilità tra il mantenimento della sovranità del

(1) Vedi *Montagu Chelmsford Report* pag. 14 e *Indian Statutory Commission Report* vol. I pag. 116.



popolo britannico sull'India e la introduzione in India di istituzioni rappresentative.

8) *Prime rivendicazioni e prime delusioni.*

Ma di questa incompatibilità non ci si rendeva allora ben conto. Si sperava che i Consigli, opportunamente modificati, potessero diventare dei Parlamenti *in nuce*. La stampa indiana, libera dal 1836, sempre più numerosa, irrequieta ed audace, chiedeva insistentemente tali modificazioni, non risparmiando all'amministrazione violenti attacchi. Il tono della stampa divenne particolarmente aspro in occasione della seconda guerra Afgana e il viceré lord Lytton, nel 1878, ritenne necessario introdurre gravi limitazioni alla vigente libertà di stampa (*Vernacular Press Act*). Le misure repressive ottennero l'unico risultato di inasprire gli animi e l'agitazione nazionalista divenne più viva, favorita anche dalla situazione internazionale. La tensione diplomatica anglo-russa, acuitasi in seguito alla guerra Russo-Turca del '77, i successi militari della Russia e l'evidente preoccupazione che questi destavano negli ambienti inglesi, offrivano alla propaganda nazionalista ottimi argomenti contro il mito della onnipotenza britannica. Ma ciò che più di tutto favorì lo sviluppo di tale propaganda fu la crisi conseguente all'abrogazione dell'Ilbert Bill.

A lord Lytton, dimessosi in seguito alla caduta del governo conservatore, presieduto da lord Beaconsfield e all'avvento di Gladstone, era successo il marchese di Ripon, uomo di idee larghe, spirito liberale e illuminato ma alquanto impopolare in In-

ghilterra per essersi convertito al cattolicesimo Sollecitato dallo stesso Gladstone, egli adottò una politica opposta a quella del predecessore, che era stato un accentratore e un fautore della maniera forte. Incominciò col revocare il *Vernacular Press Act* come prima misura di conciliazione verso l'opinione indigena colta (1) conquistando simpatie e suscitando speranze che raddoppiarono quando egli annunciò un progetto per la concessione di una limitata autonomia amministrativa locale. Tale progetto subito attuato, prevedeva la costituzione di Consigli municipali e distrettuali (*boards*) elettivi con compiti di controllo sul funzionamento dei principali servizi interessanti la località (scuole, strade, fognature, luce elettrica ecc.). Tali Consigli avrebbero dovuto, nell'intenzione del legislatore, servire ad addestrare gli Indiani alla vita pubblica. In realtà, almeno fino al 1905 e nelle campagne fino al 1919, tali Consigli non funzionarono, salvo rare eccezioni. Loro presidente era quasi sempre il locale rappresentante del governo (*district officer*), questi agiva in veste di presidente del Consiglio senza quasi mai convocarlo. Allora tuttavia il progetto ebbe un effetto estremamente favorevole sull'opinione indiana. Mentre Lord Ripon dichiarava che « si avvicinava ormai l'epoca in cui l'opinione pubblica sarebbe diventata anche in India l'irresistibile padrona del governo » (2), alla Camera dei Comuni Gladstone proclamava « la giustificazione della nostra permanenza in India dipende prima di

(1) N. TOPA op. cit. pag. 96

(2) S. BANERJEA *A Nation in the making* London 1955  
pag. 64

tutto dal grado in cui questa è di giovamento al popolo indiano e in secondo luogo dalla misura in cui riusciremo a far intendere ciò agli stessi Indiani » (1),

Si incominciavano a scorgere i segni di un ordine nuovo o almeno di un nuovo atteggiamento britannico nei confronti del problema indiano. Nella politica di Lord Ripon l'elemento nazionalista vedeva un invito alla collaborazione. Tale impressione si rafforzò colla introduzione dell'*Ilbert Bill*, destinato invece a provocare una acutissima crisi.

Nelle circoscrizioni non dipendenti da città sedi di presidenza non potevano essere nominati giudici di pace, con giurisdizione sui sudditi britannici europei, altri che europei. Il *bill* mirava a eliminare dal codice di procedura penale ogni motivo razziale di inidoneità. Gli Inglesi residenti in India, fra i quali Lord Ripon era, per le ragioni già dette, poco popolare, ed in modo particolare i piantatori di tè e di indaco, abitanti i distretti più direttamente toccati dal provvedimento, iniziarono una violenta campagna contro il *bill*, scagliandosi contro la politica del Vicerè. I nazionalisti indiani risposero con una contro-agitazione; la polemica, rinfocolando gli antagonismi e le passioni di razza sopite ma non estinte dopo il 1857, riportò i rapporti fra Indiani e Inglesi su di un piano di tensione paragonabile a quello dei giorni precedenti alla *Mutiny*. Il governo, intimidito, ritirò il *bill* e dovette accontentarsi di emendamenti, assai più

(1) N. TOPA, op. cit., pag. 99.

blandi, al codice di procedura penale. Dopo pochi mesi Lord Ripon fu obbligato a dimettersi e a lasciare l'India, in mezzo a clamorose manifestazioni di simpatia e di protesta dell'elemento indiano. « Centinaia di indirizzi gli furono presentati e il suo viaggio da Simla a Bombay fu una processione trionfale. Inutile dire che l'atteggiamento dei suoi compatrioti fu affatto opposto » (1).

L'abrogazione del *bill* fu una umiliazione inflitta all'orgoglio nazionale indiano. Tale umiliazione favorì l'unione di tutte le forze operanti per la causa indiana in un organismo che doveva diventare in pochi anni il fattore predominante dell'evoluzione politica: il Congresso Nazionale Indiano.

### 9) *Il rinnovamento religioso*

Prima di parlare diffusamente di questo vogliamo accennare ad altri fattori di tale evoluzione, che agirono al di fuori di esso sul piano religioso e sociale, fattori che non si possono ignorare specialmente in un paese come l'India, ove tutte le manifestazioni della vita individuale e collettiva hanno un fondamento religioso.

J. N. Farquhar nell'opera che abbiamo già avuto occasione di citare, ampia e documentatissima, enumera e studia ben 60 sette riformate indu, musulmane, parsì, jaina, sorte fra il 1828 ed i primi anni del secolo. Questo vasto movimento di rinnovamento religioso è intimamente connesso col movimento sociale e politico. Anzi è lo stesso fenomeno.

(1) V. A. SMITH *Oxford History of India*, Oxford Clarendon Press, pag. 755.

meno su di un altro piano; come quello, anch'esso è dovuto soprattutto a tre ordini di elementi: la diffusione della cultura e della civiltà occidentale, l'opera evangelica delle missioni cristiane (*grosso modo* protestanti nel Nord e cattoliche nel Sud). e i progressi degli studi indianistici in occidente. L'influenza di questi fattori è stata di due specie, diretta e indiretta. Diretta in un primo tempo, quando la cultura e i modi di vita anglosassoni venivano accolti con favore dagli intellettuali occidentalizzanti dell'epoca di Macaulay e di M. Roy e il movimento illuministico e riformatore aveva incominciato a trasformare profondamente la struttura sociale dell'India, per farne un paese a civiltà occidentale; indiretta quando, dopo la Grande Rivolta, essendosi manifestata una reazione contro la penetrazione delle idee occidentali, il pericolo imminente della occidentalizzazione costrinse la società indiana a rinnovarsi ed a purificarsi per poter sostenere la lotta. Così il movimento in favore di riforme sociali continuò anche dopo la *Mutiny* e continua ancor oggi ma con caratteri differenti da prima. Esso non mira più a rimodellare la struttura della società indiana sul modello occidentale. ma piuttosto a emendarla da quelle sovrastrutture e da quelle degenerazioni che minacciano di soffocarne i valori essenziali, appunto per liberarne, purificati, codesti valori.

#### 10) *Le sette progressiste e occidentalizzanti*

Sul piano religioso è accaduto lo stesso fenomeno. Vi è un primo gruppo di sette ereticali in

cui è evidente l'influenza diretta della cultura occidentale e della predicazione missionaria. La più importante di queste è il *Brahmo Samaj*. R. M. Roy si illudeva di restaurare l'Induismo nella sua forma originaria. In realtà gli si volgeva contro negandone i dogmi fondamentali, il *karma* e il *samsâra* (1). Il suo è un puro deismo, non dissimile da quello messo in voga in Europa nel secolo XVIII dal moto razionalistico. Anche il culto ricorda molto da vicino il servizio delle congregazioni protestanti ed è completamente estraneo all'antico Induismo.

Il *Brahmo Samaj* conserva la sua fisionomia essenziale sotto il suo secondo capo spirituale Dehendra Nath Tagore, membro di quella illustre famiglia bengalese che ha dato una serie di filosofi, artisti, musicisti, drammaturghi e poeti di cui il più noto è Rabindranath Tagore, premio Nobel per la letteratura. Egli riorganizza il *Samaj* e apporta qualche mutamento al culto, introducendovi una nuova preghiera (*Brahmo pasana*) ed altri esercizi spirituali. L'esperienza religiosa di M. R. Roy era stata puramente razionalistica, quella di D. N. Tagore fu essenzialmente mistica. Il puro deismo di M. Roy diede luogo ad un teismo più ricco di elementi mistici e sentimentali.

Il *Brâhmo Samaj* continuò a predicare la necessità di moderate e graduali riforme sociali, condannando esplicitamente la legge castale sebbene Dehendra non osasse imporre ai suoi seguaci l'abbandono della casta e fosse contrario ai matrimoni mi-

(1) Vedi nota (2) a pag. 53

sti e al riconoscimento del diritto delle vedove di risposare. Chi invece si pose decisamente sulla via delle più audaci riforme fu il suo terzo pontefice. Keshab Chandra Sen, il quale provocò uno scisma, staccandosi da Debendia e dall'*Adi Samâj*. Egli era convinto che la recisa condanna del sistema castale e la riforma radicale della famiglia fossero condizioni essenziali al risanamento dell'India. La crescente simpatia di Sen per il cristianesimo provocò nella fazione del Brâhmo Samâj da lui capeggiata un nuovo scisma. Il Brâhmo Samâj restò così diviso in tre fazioni (1), l'*Adi Samâj* fedele all'insegnamento di D. N. Tagore, il *Sâdhâna Samâj* frutto del primo scisma di Sen e la Chiesa della *New Dispensation* risultante dal secondo scisma.

I seguaci della Chiesa della *New Dispensation* accettarono nel loro rituale il battesimo e la comunione, adottarono la morale evangelica, emularono i missionari cristiani nell'organizzare opere di pietà, di carità e di assistenza, specialmente durante le grandi carestie che colpirono il paese. Più tardi, sotto l'influenza di Ramakrishna, Sen proclamò l'origine divina delle scritture di tutte le religioni.

Un'altra setta appartenente allo stesso gruppo è il *Prârthâna Samâj*, diffuso nell'India occidentale. Anch'essa come il Brâhmo Samâj, poggia su due capisaldi: la instaurazione di un teismo d'ispirazione upanishadica e il promovimento di riforme sociali, come l'abolizione della casta, il matrimonio

(1) Anche il *Deva Samâj*, fondato nel 1887 da Siva Nârâyana Agnihotri e diffuso soprattutto nelle Province Unite si può considerare una filiazione del Brahmo Samâj.

delle vedove, l'educazione femminile, l'abolizione dei matrimoni infantili. Uomini fra i più eminenti dell'India moderna o appartennero o simpatizzarono per questa setta, come R. G. Bhindarkar, M. G. Ranade, G. K. Gokhale che poi fondò la *Servants of India Society*.

Movimenti analoghi si sono avuti tra i Parsi e i Maomettani. Al principio del XIX secolo i Parsi costituivano una comunità non numerosa, composta in gran maggioranza da gente d'affari abile, attiva e ricca, ma d'un basso livello culturale e spirituale (1). Anche i preti Parsi vivevano nell'ignoranza e ben pochi arrivavano a capire qualcosa delle preghiere e della liturgia del culto. Nel 1851 un gruppo di Parsi influenti e di giovani usciti dall'*Elphinstone College* fondarono la *Rahnumai Mazdayasan Sabhá* o società della riforma religiosa per promuovere « la rigenerazione delle condizioni sociali dei Parsi e la restaurazione della religione zoroastriana nella sua primitiva purezza ». L'esponente più notevole di questo gruppo fu Dada bhai Naoroji, « *the great old man of India* ».

Anche i maomettani ebbero il loro R. M. Roy nella persona di un nobile di Delhi Syed Ahmed Khan. Dopo la caduta dell'impero di Delhi i Musulmani pieni di rancore contro gli Inglesi, causa della loro rovina, privati di ogni potere e di ogni prestigio, erano vissuti appartati senza partecipare al movimento progressista e illuministico della prima metà dell'800. Syed Ahmed Khan, comprendendo il pericolo che derivava alla comunità da

(1) FARQUHAR op. cit. pag. 83



un simile atteggiamento, si batté strenuamente per convincere i suoi compagni di fede della necessità di assimilare la cultura occidentale e di collaborare cogli Inglesi. Fondò scuole, giornali; creò nel 1866 la *British-Indian Association*. la sua opera culminò nella creazione del collegio Anglo-musulmano di Aligarh, la Oxford dell'India musulmana. Sorse un partito islamico progressista col programma di promuovere in seno all'Islam importanti riforme sociali, morali e politiche e di dimostrare nello stesso tempo che tali riforme non significavano una deviazione dall'Islam, ma anzi un ritorno al suo nucleo centrale più puro.

### 11) *Sette tradizionaliste Il nazionalismo religioso*

Di fronte a questi movimenti a carattere razionalistico e occidentalizzante, sta un gruppo di sette in cui il desiderio di riforma è temperato dalla preoccupazione di difendere il nucleo essenziale della fede tradizionale contro le influenze cristiane e, in genere, occidentali. La principale di queste fu l'*Aryâ Samâi* fondata da Dâyananda Sarasvatî nel 1875 e diffusa soprattutto nel Punjab e nelle Provincie Unite. Dayananda è stato paragonato a Lutero. Nato nel Katiawar (a pochi chilometri dalla città natale di Gandhi) da una famiglia di ardenti Givaiti, dovette subire, giovanissimo, influenze jaina. Queste non furono certo estranee alla violenta crisi religiosa che egli attraversò sui 14 anni quando, una notte, durante una veglia religiosa in un tempio, vedendo dei topi passeggiare tranquillamente sul naso di un idolo, fu colto da dubbi

e da allora non riuscì mai più a identificare i simulacri dei tempi col Mahadeva (Sommo Iddio) delle sacre scritture. La condanna di ogni forma di idolatria (caratteristica del Jainismo) divenne motivo dominante della sua predicazione.

Essendo qualche anno dopo, per questioni religiose, nato un aspro dissidio fra lui ed il padre, abbandonò la famiglia e si diede alla vita dell'asceta mendicante in cerca di un *guru* (1) che gli indicasse la via della liberazione. Ricevette infine la iniziazione da un certo Paramananda seguace di Çankara dell'ordine dei Sarasvata. Ma dopo qualche tempo, non pago del *Vedanta*, cercò nuove esperienze religiose. Nel 1860 si fece discepolo di un vecchio asceta cieco incontrato a Mathura. Visse con lui due anni e mezzo e ne subì profondamente l'influenza. Che cosa esattamente costui gli insegnasse è difficile dire poichè l'autobiografia di Dayananda arriva fino al 1857. È certo che da lui Dayananda derivò la fede cieca nel valore delle scritture più antiche e la convinzione della necessità di ritornare ai Veda e alle pure fonti dell'Induismo rinnegando gran parte delle aggiunte posteriori. Sappiamo che il vecchio cieco obbligò Dayananda prima di accettarlo come discepolo a buttare nella Jumna tutti i suoi libri moderni (2). Nel 1863 Dayananda, abbandonato il maestro, riprese la vita errante. Ma ormai egli aveva una dottrina sua da insegnare. Dopo aver tentato di diffonderla fra i dotti brahmani mediante conferenze scritte e pubbliche dispute nel 1875 fondò a Bombay

(1) Maestro spirituale

(2) V. FARQUHAR op. cit. pag. 106

l'Ârya Samâj. Nel 1877, essendosi recato a predicare a Lahore, ottenne un tale successo che decise di fare di quella città il centro del movimento. Per qualche anno l'Ârya Samâj sembrò dovesse fondersi colla società teosofica, ma nel 1881 riprese la sua autonomia. Dâyananda morì nel 1883.

La sua dottrina si può riassumere brevemente così. Vi è un solo Dio, che deve essere adorato in ispirito e non in immagini. Esso è persona. I Veda sono sapienza divina e contengono tutto lo scibile in potenza. Essi insegnano una verità eterna; non esprimono cioè una rivelazione avvenuta una volta nel tempo, ma sono una continua, eterna rivelazione della verità per chi vi sa leggere; perciò non contengono riferimenti di tempo e di luogo. Non vi è traccia di politeismo nei Veda; i diversi nomi di Dei non son che epiteti diversi di un solo Dio. I Veda insegnano la trasmigrazione e il *karman*. Non vi è altra salvezza se non la liberazione dalle rinascite; questa si ottiene coi propri meriti e non vi è possibilità di redenzione attraverso il perdono di Dio.

È evidente il distacco fra questa dottrina ed il credo del Brâhmo Samâj. La dottrina di Dâyananda, diversamente da quella di M. Roy, è indù, anche se non ortodossa. Anzi egli si volge contro l'ortodossia brahmanica. Il movimento ha un duplice obbiettivo. Primo, purificare l'Induismo da tutte quelle influenze occidentali e cristiane infiltratesi attraverso il Brâhmo Samâj e i movimenti affini. Quello di Dâyananda è una specie di nazionalismo religioso. L'Induismo è la vera religione non soltanto per il suo intrinseco valore, ma per-

che è la religione dei padri. Sotto questo aspetto la dottrina dell'Arya Samaj si inquadra in quella generale reazione manifestatasi in India dopo la *Mutiny* contro la imitazione ed accettazione indiscriminata di idee e di modi di vita occidentali. Ma per poter opporre validamente l'Induismo alle religioni straniere che lo minacciano, bisogna purificarlo, rigenerarlo. Questo è il secondo obbiettivo dell'Arya Samaj: liberare in tutta la sua purezza il nucleo originario dell'Induismo o quel corpo di dottrine creduto tale dalle contaminazioni posteriori. Ho detto che Dayananda è stato paragonato a Lutero. Come già Lutero Dayananda si appella alle scritture contro la Chiesa e la tradizione sacerdotale. Per Lutero la Bibbia, per Dayananda i Veda sono l'unica fonte della verità religiosa. Ma non si deve credere che questo ritorno ai Veda significhi un ritorno puro e semplice al passato e una condanna in blocco di tutta la civiltà moderna. Dayananda anzi ebbe sempre una gran fede nel valore pratico della moderna scienza occidentale e del progresso meccanico tanto che per conciliare tale fede col suo nazionalismo religioso si sforzò di dimostrare, attraverso una curiosa esegesi dei Veda, che questi, contenendo in germe tutto lo scibile umano, alludono già velatamente alle moderne invenzioni come la macchina a vapore, i piroscafi, le ferrovie ecc. Vi sono in Dayananda due esigenze che egli cerca di conciliare. Da una parte quella di riaffermare la concezione indu della realtà e della vita dall'altra quella di giustificare ed assorbire quel tanto della civiltà occidentale che deve dare all'India l'efficienza e la potenza necessarie a vivere.

senza bisogno di tutela nella moderna società degli Stati

Questo dualismo latente nell'Ârya Samâj è scoppiato nel 1892, provocando uno scisma. Come il Brâhmô Samâj anche l'Ârya Samâj si è scisso in due sette, il « *Cultured party* » e il « *Mahâtma party* », l'una progressista e l'altra tradizionalista. La prima è favorevole all'educazione moderna e considera la religione del Samâj come l'unica vera religione, religione universale. L'altra vuole un ritorno all'educazione indû e sostiene che la religione del Samâj è puro Induismo e non una religione universale; è quest'ultima setta che ha conservato, accentuandolo, il carattere nazionalistico impresso da Dâyananda al movimento.

I due rami dell'Ârya Samâj, e in modo particolare il Mahâtma Party, hanno esercitato una grande influenza in India negli ultimi trent'anni. Hanno organizzato associazioni dipendenti (orfano-trofi, istituti assistenziali), comitati di propaganda e soprattutto scuole e collegi. La più celebre e la più importante di queste associazioni educative è il *Gurukula Mahâvidyâlaya* di Hardwar, fondato nel 1902; una specie di grande collegio ove gli studenti debbono impegnarsi a restare ininterrottamente per 17 anni senza vedere i loro parenti altro che per un breve colloquio di un quarto d'ora ogni anno; e ciò per isolarli e salvarli da ogni contaminazione con le idee occidentali da una parte, col'ignoranza superstiziosa delle religioni popolari dall'altra.

Allo stesso gruppo dell'Ârya Samâj appartengono altre sette non solo indû ma anche jaina.

sikh, parsi e maomettane, tutte pervase dallo stesso fervore di difendere i valori essenziali della religione tradizionale da ogni influenza occidentale (1)

## 12) *La Ramakrishna Mission*

Una menzione a parte meritano invece due movimenti di diverso valore, la *Ramakrishna Mission* e la Teosofia. Colle sette del secondo gruppo hanno in comune l'ardore appassionato con cui difendono ed esaltano l'Induismo, ma se ne differenziano poiché l'esaltazione dell'Induismo si concilia in queste sette, col riconoscimento della validità e della verità di tutte le altre religioni. Mentre l'arya Samaj rappresenta l'Induismo militante ed ha un atteggiamento polemico verso le altre religioni, in special modo la cristiana e la maomettana, per Ramakrishna ed i teosofi ogni esperienza religiosa è valida purché vissuta con intensità di fede e con cuore puro. Ciò che invece queste sette combattono è il materialismo ed il mammonismo della moderna civiltà occidentale a cui contrappongono una concezione indu della vita altamente idealizzata (2). In queste sette la difesa della religione tradizionale è radicale.

Ramakrishna il cui vero nome è Gadadhar Chatterji nacque nel 1834 in un villaggio del Bengala da una famiglia povera ma di casta braminese. Fin da ragazzo dimostrò alcune qualità straor-

(1) N. FARQUHAR op. cit. da pag. 324 a 352

(2) Vedi per es. *Sister Nivedita* A. Webb of Indian Life London

dinarie, come una memoria eccezionale e un grande interesse per le letture religiose.

Non ricevette alcuna educazione. A 20 anni divenne sacerdote in un tempio indù vicino a Calcutta. I suoi biografi (fra cui è il famoso indianista Max Müller) raccontano che in questo periodo egli fu invaso da una specie di passione mistica per la dea Kâlî.

« Egli considerava la dea Kâlî come sua madre e come la madre dell'universo. Credeva che essa visse e respirasse vicino a lui e prendesse cibo dalle sue mani. Dopo i consueti riti egli sedeva nel tempio per ore intiere cantando inni, pregando e parlando alla dea come un fanciullo alla madre finché perdeva conoscenza (1)

Entrava allora in quella specie di *trance* che la mistica indù chiama *samâdhi*; e trascurava talmente i doveri inerenti al suo ufficio che fu destituito e dovette ritirarsi in un bosco a dieci chilometri dal tempio, ove visse diversi anni nella meditazione, nella pratica dello yoga e nell'estasi. Divenne un *sannyâsin* (2) abbandonando casta, proprietà, ornamenti, famiglia. Egli aveva ormai attinto la forma più completa di estasi religiosa. Il *nirvâkalpa samâdhi*, durante la quale perdeva conoscenza per due o tre giorni. Per liberarsi definitivamente da ogni pregiudizio castale compiva i lavori più umili e più immondi riservati ai paria mangiando le briciole lasciate cadere dai loro pasti. Un discepolo racconta che il suo orrore per il denaro era divenuto tale che mentre egli era immerso nel son-

(1) MAX MULLER *Râmâkrishna*, pag. 36

(2) Anacoreta, monaco mendicante

no il suo carpa si taceva convulsamente se al contatto di questo veniva posta una moneta (1)

Desideranda vivere esperienze religiose diverse si fece discepolo prima di una monaca *vaishnav*, poi di un asceta seguace del *Vedanta*, poi di un santo monettano. Nel 1875 conobbe Keshab Chandra Sen che ne subì profondamente l'influenza. Due anni prima aveva incominciata a far seguito d'attorno un gruppo di discepoli a cui predicò incessantemente fino alla morte (avvenuta nel 1886) e che fondarono poi la *Râmâkrishna Mission*.

Ramakrishna non ebbe una dottrina sua da insegnare: visse un'esperienza mistica complessa ed intensa, tipicamente indu. Egli credeva nel Dio impersonale della tradizione *Vedanta Advaita* (2) di cui gli dei e le dee dell'olimpia indu sarebbero delle manifestazioni. Tra queste prediligeva la dea Kali che amava di un'amore intenso, terreno. Era ebbro del divino, di cui aveva un senso pieno. Tutto è manifestazione di Dio. Perciò tutto è bene.

« È Dio che dice al ladro di rubare ed è Dio che mette in guardia il proprietario contro il ladro »

Il concetto di peccato non ha senso in una simile concezione. Il peccato non esiste perché tutto ciò che è è divino.

Una simile dottrina non basta a spiegare la grande influenza e la popolarità di Ramakrishna. Centinaia di *sannyasin* l'hanno professata prima di lui.

Quello che vi è di più personale nel suo inse-

(1) N. FARQUHAR op. cit. pag. 195

(2) V. pag. 50



gnamento è la giustificazione di tutte le religioni. Ma anche questo non è un concetto del tutto nuovo. L'Induismo non è una religione esclusivista; ha sempre giustificato ed assimilato altre fedi. Fra il 1863 e il 1865 erano stati fatti dei tentativi di fondere i seguaci delle diverse religioni costituendo fra di loro delle associazioni per promuovere la tolleranza religiosa come la *Sâdhâran Dharma Sabhâ* e la *Devâlâya*.

La influenza di Râmkrishna si spiega soprattutto con due fattori. Primo il grande fascino personale che egli esercitò su quanti lo conobbero, finché fu in vita. Secondo, la diffusione che al suo evangelo diedero dopo la sua morte i discepoli della *Râmakrishna Mission*, soprattutto il discepolo prediletto, Swâmi Vivekânanda (al secolo Narendra Nath Datta).

Dotato di un temperamento appassionato, di un ingegno vivace e di una impetuosa eloquenza questi fu educato in un collegio missionario di Calcutta. Avendo incontrato Râmaskrishna nel 1882 divenne suo discepolo. Dopo la morte del maestro si ritirò per sei anni a meditare nell'Himâlâya. Nel 1892 discese dalla montagna e dopo aver peregrinato per un anno lungo la costa occidentale dell'India, si imbarcò per l'America ove, nel settembre 1893, partecipò in rappresentanza dell'Induismo al grande Parlamento delle Religioni, tenuto quell'anno a Chicago. La sua appassionata eloquenza suscitò un'impressione enorme; incoraggiato dal successo ottenuto, fondò numerose società Vedânta in America e in Inghilterra, ove si unì a

lui come discepolo Margaret Noble, meglio nota col nome di Suor Nivedita

Ritornato in India, fondo una serie di monasteri dell'ordine della *Ramakrishna Mission* organizzando oltre alla propaganda religiosa la propaganda nazionalista e svolgendo una intensa attività filantropica sull'esempio delle missioni cristiane. Ritorno un'altra volta in America nel 1898, nel 1900 partecipo al Congresso delle Religioni a Parigi. Morì a 40 anni nel 1902

Per Vivekananda l'espressione più pura dell'antico Brahmanesimo è il *Vedanta-advaita*. È questo il più celebre dei sei *darçana* vale a dire dei sei sistemi filosofici che hanno cercato di dare unità speculativa agli insegnamenti confusi e spesso divergenti delle *Upanishad* offrendone una interpretazione metafisica. Ciascuno di questi non pare il prodotto di un pensatore, come vuole la tradizione, ma di una scuola. I commentatori più antichi risalirebbero al V secolo d. Cristo, ma i grandi sistematori vissero in età molto più recente. Il maggior rappresentante del *Vedânta* è Çankara carya (VIII-IX d. C.). Egli insegna un monismo idealistico (*vedânta-advaita*). Brahman è l'Essere impersonale indeterminato (*ne'ti ne'ti*) e l'unica realtà. Il mondo sensibile è *mayâ*, e pura illusione subiettiva, frutto dell'ignoranza (*avidya*). In Çankara scompare anche quel residuo realistico che permane nel vedanta più antico (*Badararâyanâ*) per cui il mondo sensibile è una rappresentazione fenomenica dell'assoluto che quindi ne è il fondamento. Per Çankara e il puro errore. Perciò né l'ascesi né l'osservanza del rito possono dare la

liberazione, ma solo la conoscenza (*jñâna*) che dissipa l'errore e ci insegna la nostra identità col *Brahman* (*Atman Brahman*)

Vivekânanda ci dà una sua interpretazione del *Vedânta*. Anch'egli crede in un essere impersonale e in conoscibile, presente in tutto l'universo. L'anima è divina. Non esiste il peccato. tutti gli uomini sono santi. Tutte le religioni sono vere: ciascuno deve perciò restare nella religione in cui è nato.

L'Induismo si deve accettare in blocco. I riformatori rischiano, per voler estirpare le superstizioni, di distruggere insieme con queste delle grandi verità. La civiltà indù, fondata su la più antica e nobile delle religioni, è sana, bella e altamente spirituale. La civiltà occidentale è invece povera, materialistica, egoistica e sensuale. la sua influenza è degradante per gli indù e deve essere combattuta. Tuttavia gli indù devono imparare certi modi di vita occidentali e non trascurare l'istruzione occidentale per meglio potersi guardare dalle idee importate dall'occidente. Tutti gli Indiani devono dedicare ogni sforzo a preservare la società dal veleno della civiltà occidentale e nello stesso tempo dedicare la loro esistenza a far sorgere sul suolo dell'India una nuova e possente civiltà.

Questo attivismo, questa concezione della vita individuale come missione nell'interesse dell'umanità è estranea non solo al *Vedânta* ma alla concezione indiana della vita; la quale si è sempre disinteressata del mondo dei fatti e delle cose in cui ha sempre visto una manifestazione fenomenica di una realtà più alta, la sola che importasse attingere. I biografi di Râmakrishna raccontano un episodio

significativo. A Vivekananda, il quale pregava il maestro di iniziarlo al *nirvikalpa samâdhi* la sua suprema estasi mistica, Ramakrishna oppose un benevolo rifiuto. L'estasi è una forma di appagamento troppo personale, egoistica. « Tu cerchi la tua propria salvezza vuoi soddisfare il tuo egoismo. Come puoi appagarti un ideale così limitato, unilaterale? Bisogna essere multilaterali, cerca e godi Iddio in tutte le sue manifestazioni: tu sarai come l'immenso *banian* all'ombra del quale si riparano tutte le anime stanche ».

Il desiderio di Vivekananda di essere iniziato alla suprema forma di *samâdhi* è molto indù ma la risposta di Ramakrishna ha un suono nuovo, inconfondibilmente cristiano. In questo senso anche in quei movimenti religiosi più avversari alla civiltà occidentale si rivela un'influenza occidentale.

### 13) *La società teosofica*

Il movimento teosofico ha in comune coll'ordine di Ramakrishna due caratteri: l'affermazione della validità di tutte le religioni, le quali sarebbero successive rivelazioni di un unico vero, e l'esaltazione della civiltà indù nei confronti della civiltà occidentale. È soprattutto sotto quest'ultimo aspetto che contribuisce in larga misura ad accendere e a diffondere in India un nazionalismo religioso e politico, che la teosofia ci interessa.

È del resto l'unico aspetto positivo di questo movimento. Per il resto il suo carattere essoterico, le pratiche di occultismo, le mistificazioni e gli

scandali connessi con tali pratiche impongono di andare molto cauti in mancanza di elementi diretti di giudizio. Personalmente confesso che la documentazione del Farquhar tendente a dimostrare la mancanza di una seria base a questo movimento mi ha pienamente convinto. Ma, del resto, ciò non ha grande importanza. A noi questi movimenti interessano soprattutto per quello che hanno significato, indipendentemente dal loro intrinseco valore, nella storia del risorgimento indiano.

La Società teosofica fu fondata a Nuova York da una russa, Madame Helena Petrovna Blavatsky e da un americano, Henri Steel Olcott. Ecco cosa scriveva della società la Blavatsky a un amico russo in quello stesso anno.

« Olcott sta organizzando la società Teosofica a Nuova York. Sarà composta di dotti occultisti e cabalisti, di filosofi ermetici (?) del secolo XIX, di appassionati di antichità e di egittologi in genere. Vogliamo istituire un confronto sperimentale tra lo spiritismo e la magia degli antichi seguendo alla lettera le istruzioni delle vecchie Cabale, ebraica ed egizia » (1).

Madame Blavatski era una *medium* e in principio la società Teosofica pareva dovesse essere semplicemente una società spiritica. Ma nel 1878 i due compari, vedendo probabilmente affievolirsi l'interesse che la loro società aveva sulle prime destato in America, si imbarcarono per Bombay, ove si stabilirono. Qui l'inspirata pitonessa incominciò a proclamarsi depositaria di una sublime rivelazio-

(1) Riportato da FARQUHAR op cit pag 219.

ne religiosa, a cui l'avrebbero iniziata certi esseri superumani, i membri della Fratellanza Bianca o Mahatma (« grandi anime »), viventi nel misterioso Tibet, ove essa affermava (il che fu poi dimostrato falso) di aver trascorso sette anni in raccoglimento e in meditazione. Tali esseri, e in modo particolare due di essi, che essa chiamava Mahatma Morya e Kut Humi si sarebbero mantenuti in contatto con lei per mezzo di comunicazioni misteriose.

M. Blavatski riuscì ad entrare nell'ambiente indu. Valendosi delle sue facoltà medianiche (e come fu poi provato, aiutandosi con dei trucchi) provocava ovunque fenomeni misteriosi che essa attribuiva ai suoi maestri tibetani e alle facoltà magiche che questi le avevano trasmesso. La società teosofica acquistò molti proseliti, anche perché la sua dottrina veniva presentata come una rigenerazione del Buddismo e dell'Induismo: le due religioni contenenti la maggior copia della saggezza antica. Tale dottrina è esposta in un libretto *The Secret Doctrine* pubblicato da Madame Blavatski nel 1888. Nella prefazione essa viene presentata come una rivelazione dei Mahatma Tibetani. Il primo volume tratta della Cosmogenesi, il secondo della Antropogenesi. Il tutto sull'autorità di un certo arcano libretto in versi « *The book of Dyzan* » ignoto agli europei ma esistente in una delle misteriose biblioteche dei conventi tibetani (1).

Cosa insegna questa arcana dottrina? Che l'Assoluto è, che in esso sono infiniti universi, e in

(1) FARQUHAR op. cit. pag. 262 dimostra che questo libretto è opera di Madame Blavatski e che è una *contaminatio* di centinaia di opere di occultismo spiritismo ecc.

ciascun universo un sistema solare, espressione di una deità solare o divino *logos* di cui noi tutti non siamo che scintille e frammenti. Al di sotto della deità solare stanno sette ministri o spiriti planetari; e a ciascun mondo presiede un Rappresentante della deità solare, assistito dai ministri. Sono questi ministri che ogni tanto si incarnano o mandano un loro rappresentante fra gli uomini a rivelare loro qualche scintilla della verità. Tutte le religioni sono perciò originariamente vere, poiché tutti i profeti sono degli inviati della gran Fratellanza degli Adepti. Fra questi adepti sono i Mahâtmâ Tibetani; ed Helena Petrovna Blavatski è la loro discepola e depositaria della nuova verità da insegnare agli uomini. La morte non è che l'abbandono da parte dell'anima della spoglia mortale; quella continua a vivere in un corpo astrale ecc. ecc.

Non voglio annoiare oltre il lettore con questi particolari. Sarà invece opportuno accennare all'importanza che ha assunto in India il movimento a partire dai primi anni di questo secolo.

Madame Blavatski morì nel 1891. Da tre anni era entrata a far parte della Società teosofica una inglese, Annie Besant, che doveva succederle come presidentessa. Costei si era convertita leggendo « *The Secret Doctrine* » che il direttore della *Review of Reviews* le aveva dato da recensire e si era trasferita in India ove aveva subito simpatizzato per la causa nazionale. Fu Annie Besant a dare al movimento teosofico il carattere di un movimento sociale e politico. Essa difese ed esaltò l'Induismo non solo come religione ma come cultura come civiltà, con scritti e conferenze.

Nel 1898 fondò a Benares il *Central Hindū College*, sforzandosi di farne un modello di Collegio missionario indu, e molte altre scuole minori, anche per fanciulle. Fondò poi la *Young Men's Indian Association* sul modello delle associazioni giovanili cristiane per preservare la gioventù dell'India da influenze cristiane.

Mentre poi il movimento teosofico aveva in passato difeso con accanimento tutto ciò che era indu, buono o cattivo, la Besant creò un movimento in seno alla teosofia favorevole a certe riforme sociali.

Quanto poi all'attività più propriamente politica della Besant, la troveremo negli anni della guerra mondiale a fianco dei capi del movimento nazionalista e persino un anno presidentessa del Congresso Nazionale Indiano.





## CAPITOLO TERZO

### IL CONGRESSO NAZIONALE INDIANO

#### *1) Nascita del Congresso Nazionale Indiano*

Il Congresso Nazionale Indiano si radunò per la prima volta il 28 dicembre 1885. I suoi fondatori si proponevano, dando vita a questa singolare istituzione, un duplice scopo. Primo, quello di coordinare ed unificare gli sforzi e le attività di quanti operavano per la causa nazionale, promovendo fra costoro contatti diretti, scambi di idee e discussioni, secondo, quello di offrire loro una piattaforma nazionale di dove parlare non in nome di questo o quel partito o comunità ma in nome dell'India tutta. Essi stabilirono di convocare un'assemblea dei rappresentanti di tutti gli indirizzi, organismi e gruppi politici indiani ove potessero venir esaminate e discusse le questioni politiche di interesse generale e votati al termine delle sedute degli ordini del giorno che, pur essendo sforniti di valore costituzionale e non vincolando menomamente l'e-

secutivo, facessero conoscere in forma solenne la volontà del popolo indiano.

Non si deve credere che il Congresso fosse fin da principio un'istituzione rivoluzionaria; esso fu anzi, nei primi anni di vita, ben visto e persino appoggiato, per quanto non palesamente, dal Governo britannico. La genesi del Congresso ci offre un esempio veramente unico di un movimento sorto in favore della libertà politica, aiutato da quello stesso governo autocratico e straniero contro cui si volge. Due inglesi ex funzionari, sinceramente devoti della causa indiana, A. O. Hume e Sir William Wedderburn, furono tra i principali promotori dell'iniziativa. Il viceré, lord Dufferin, la favorì nascostamente e voleva persino che l'allora governatore di Bombay, lord Grey, presiedesse la prima seduta. L'atteggiamento del governo era suggerito da due considerazioni: la prima, che appoggiando il movimento era più facile impedire che esso si incanalasse per vie troppo pericolose; la seconda, che esso offriva una valvola di sicurezza contro il malcontento e l'inquietudine lasciati in tutto il paese dalla Grande Rivolta e forniva anche, senza vincolare la libertà del Governo, preziose indicazioni sugli umori dell'opinione indigena.

Il primo Congresso suscitò uno scarso entusiasmo e un interesse limitato. La partecipazione fu poco numerosa (neppure un centinaio di intervenuti). Esso non era stato preparato da un'adeguata propaganda e soprattutto appariva una inutile duplicazione di una Conferenza Nazionale Indiana che, con intenti e programmi simili, concludeva in quei giorni la sua seconda sessione annuale a Cal-

entri. Ma già l'anno seguente, essendosi fuse le due manifestazioni, il secondo Congresso Nazionale Indiano fu un grande successo. Da allora la sua importanza andò continuamente aumentando tanto che la storia del movimento nazionale, dopo il 1885, si identifica si può dire con la storia del Congresso. Questo rispecchio fedelmente nella sua composizione, nel contenuto e nella forma delle risoluzioni votate e nelle elezioni del suo Presidente l'evoluzione dei vari indirizzi e dei vari partiti sorti in seno al movimento nazionale. I quali indirizzi e partiti, assai numerosi specialmente in questi ultimi anni (moderati, liberali, responsivisti nazionalisti indipendenti, cooperazionisti, estremisti, swarajisti ecc) si possono sostanzialmente ridurre a due tendenze fondamentali. L'una, che per analogia colle istituzioni parlamentari europee qualcuno ha chiamato il centro mirante ad ottenere un'autonomia più o meno limitata nell'ambito dell'impero britannico attraverso un'azione moderata costituzionale rivolta a provocare la graduale evoluzione di istituti esistenti, l'altra, la sinistra, favorevole ad una completa autonomia e più tardi alla piena indipendenza attraverso l'indebolimento e la distruzione degli istituti politici esistenti e la creazione di istituti nuovi.

La storia del Congresso, e in generale del movimento nazionalista, è tutta nel progressivo spostarsi dell'equilibrio fra queste due tendenze. Essa può dividersi in tre periodi. Dalla fondazione ai primissimi anni del '900 il Congresso è dominato senza contrasti dal centro e dai moderati. Dal 1903 1904 allo scoppio della guerra mondiale incomin-

ciano a manifestarsi quelle tendenze estremiste che denomineremo di sinistra; queste lottano con crescente successo contro i moderati, finché nel 1916 riescono ad avere una preponderanza assoluta in seno al Congresso. Dal 1916 ha inizio un terzo periodo nella storia del movimento nazionale, caratterizzato dall'avvento di Gandhi e dalla temporanea adozione del *satyâgraha*, poi dall'affermarsi di un nuovo nazionalismo, quello di J. Neheru e Bhoze che vuol fare dell'India una grande nazione con struttura sociale di tipo marxista, al di fuori dell'impero britannico

## 2) *Predominio dei moderati*

I punti fondamentali di quello che fu il programma del Congresso per tutto il periodo di predominio del partito di centro si trovano già enunciati nell'indirizzo presidenziale pronunciato da N. C. Bonnerjee all'inaugurazione della prima sessione il 22 dicembre 1885 e nelle risoluzioni votate al termine dei lavori.

Essi si possono così riassumere: promuovere il sentimento dell'unità nazionale al di fuori e al di sopra di ogni pregiudizio razziale o provinciale o religioso o communalistico; discutere e favorire l'attuazione delle riforme sociali più urgenti; cercar di ottenere mediante un'azione legalitaria (petizioni, conferenze, stampa, indirizzi, ecc) la trasformazione del governo autocratico dell'India in un governo costituzionale-parlamentare. Tutto ciò senza spezzare il legame tra l'India e la Corona britannica; tale legame doveva anzi essere rafforzato

attraverso l'eliminazione o la modificazione delle condizioni ingiuste e ingiuriose che potessero arrecare pregiudizio ai buoni rapporti fra i due popoli. Il proclama della Regina Vittoria, emanato in occasione dell'assunzione della corona imperiale nel 1858, aveva infatti suscitato grandi speranze e molta fiducia. In esso l'Imperatrice dichiarava solennemente di assumere verso i suoi sudditi indiani «le stesse obbligazioni che ci legano a tutti gli altri nostri sudditi». Questa frase era stata interpretata come una promessa di estendere all'India le istituzioni rappresentative e le libertà politiche della costituzione inglese. Perciò il partito moderato dichiarò fin da principio la sua lealtà alla corona proponendosi di ottenere l'adempimento delle aspirazioni indiane attraverso un'azione legalitaria.

Dadabhai Naoroji, Presidente della seconda sessione del Congresso parlava di una missione affidata dalla provvidenza all'Inghilterra nei riguardi dell'India, e Surendranath Banerjca, uno dei più influenti rappresentanti del centro, così si esprimeva al terzo Congresso del 1887.

«Dobbiamo continuare ad agitarsi ed a lavorare e sono sicuro che quando tutto il paese ad una sola voce si sarà pronunciato su questa questione, l'Inghilterra, l'augusta madre delle nazioni libere, non riuscirà di concederci un favore così in armonia colle sue tradizioni. all'Inghilterra possiamo rivolgerci con fiducia. di più, noi siamo sudditi britannici (*grandi applausi*) ci rivolgiamo a lei in nome del legame più dolce, più gentile, più tenero e nello stesso tempo il più durevole, quello

che unisce la madre alle sue creature perché essa voglia concederci i benefici delle istituzioni rappresentative » (1).

La quarta sessione elesse a suo Presidente uno scozzese, Giorgio Yule. Lo stesso anno si costituiva un comitato britannico e veniva fondato a Londra un giornale *India* per sostenere la propaganda indiana in Inghilterra. L'anno seguente il Congresso inviava pure a Londra, allo stesso scopo, una missione speciale.

Tutto ciò sta a dimostrare come l'azione del Congresso fosse ispirata fino alla fine del secolo al desiderio di collaborare coll'Inghilterra. Per ottenere una costituzione si riteneva che sarebbe stato sufficiente illuminare l'opinione pubblica inglese e il Parlamento intorno alla legittimità delle rivendicazioni indiane. La patria di J. Stuart Mill non avrebbe potuto rifiutare ad un paese membro dell'impero i benefici delle istituzioni rappresentative.

Il primo risultato concreto dell'azione congressista fu la riforma dei Consigli legislativi, attuata nel 1892 col *Lord Cross Act* per suggerimento di lord Dufferin che era stato Viceré qualche anno prima. Ai Consigli tanto provinciali che centrali veniva concessa la facoltà di rivolgere interpellanze e interrogazioni all'esecutivo e venivano con ciò riconosciute loro funzioni non più meramente consultive ma di controllo politico. Una parte dei consiglieri provinciali doveva inoltre, secondo la nuova legge, essere nominata dall'esecutivo su designazione di associazioni e di corporazioni indige-

(1) V. N. TOPA op. cit., pag. 137

ne Tale designazione non era obbligatoria, ma la pratica, sancendone la normale accettazione, rese la nomina elettiva

La riforma fu salutata dai moderati come un successo della politica di azione legalitaria. Le richieste formulate tre anni prima dal Congresso durante la quarta sessione venivano nelle linee generali soddisfatte ed un primo passo pareva compiuto verso la concessione di una vera rappresentanza politica.

Ma già fin da allora una piccola fazione del Congresso l'accolse freddamente, si faceva osservare da costoro che essendo la maggioranza dei consiglieri centrali funzionari governativi, i Consigli erano, come prima, asserviti al governo e questo restava essenzialmente autocratico. Soprattutto non era riconosciuto il principio elettivo, essendo tutti i consiglieri, anche nelle provincie, di nomina governativa nonostante che in pratica, per una parte almeno di essi, il governo si uniformasse alle designazioni popolari.

### 3) *Sorgere della fazione estremista*

I rappresentanti di questa fazione appartenevano, soprattutto alla nuova generazione, essi disapprovavano la tendenza al compromesso dei moderati ed accusavano le precedenti generazioni di aver troppo confidato in una politica di invocazioni di discorsi e di petizioni, offensive per l'orgoglio nazionale, la costituzione non doveva venire come un dono magnanimo dell'Inghilterra all'India, ma doveva essere conquistata attraverso un



processo di unificazione nazionale di tutti gli elementi eterogenei della vita sociale e politica indiana (1) Il problema indiano appariva soprattutto un problema psicologico. Non la spada, ma una specie di stato ipnotico, di paralisi della mente e del carattere teneva soggetti 300 000.000 di Indiani. Bisognava perciò ridare agli Indiani la coscienza smarrita della loro forza, dello splendore della loro cultura e della loro civiltà, della elevatezza della loro vita spirituale.

Il rappresentante più autorevole di questa tendenza era un brahmano di Poona, Bal Gangadhar Tilak detto *Lokumanya* (2), l'Amato dal Popolo (1856-1920). Profondo conoscitore delle scritture indù, erudito, matematico, uomo di rara energia ed intelligenza, al di sopra di ogni personale ambizione, aveva subito fortemente l'influsso della propaganda da Ârya-samajista. Nel 1880 era stato fra i fondatori della *Deccan Education Society*. Dieci anni dopo aveva assunto una posizione di primo piano nella vita politica indiana opponendosi ad un progetto di legge che ritardava il limite minimo di età per sposare, progetto che era stato accolto con grande favore da tutti i progressisti e occidentalizzanti. Scendeva così nell'arena come il campione dell'ortodossia indù e come difensore della tradizione. Nel 1893 lanciò il movimento contro l'uccisione delle vacche, attaccando con pari fierezza europei e musulmani e facendosi banditore di un nazionalismo politico-religioso. Fondò il culto dell'eroe nazionale Mahâratha, Shivji, colui che aveva cac-

(1) v. N. TOPA op. cit., pag. 120

(2) Dalla radice *Vman*, lett. stimato, apprezzato

ciato i Mogul dal Deccan Organizzo delle feste popolari in onore di Ganapati (1) per poter svolgere una intensa propaganda politica Allo stesso scopo creò delle società ginnastiche e fondò due giornali

« Le proteste sono di per se inutili — egli proclamava — i popoli debbono mostrarsi degni dei benefici che chiedono, non ci si deve attendere che le nostre petizioni vengano ascoltate se non sono sostenute da una ferma determinazione Non sperate troppo da un mutamento di Governo I tre *p pray* (preghiera) *please* (per favore) e *protest* (protesta) non serviranno mai a nulla se non saranno sostenuti da argomenti più solidi » (2)

Al tramonto del secolo i tempi erano del resto singolarmente favorevoli a una propaganda rivoluzionaria Per due anni di seguito nel 1896 e 1897, le piogge non caddero provocando terribili carestie che mietevano migliaia di vittime Il deprezzamento dell'argento, il mezzo di scambio tradizionale in India, aggravò la crisi economica Per colmo di sventura nello stesso anno 1897 scoppiò una peste violenta portata da una nave proveniente da un porto cinese Il governo vicereale per far fronte al pericolo impose *manu militari* delle misure sanitarie severissime senza riguardo ai costumi sociali e religiosi e ai pregiudizi della popolazione già esasperata Il Presidente della commissione sanitaria venne ucciso Tilak, che aveva protestato violentemente contro tali misure, fu incarcerato, accusato di

(1) Dio popolare indu raffigurato mezzo uomo e mezzo elefante

(2) B. G. TILAK *Speeches and Writings* Madras 1919 pag 44 45

sedizione e processato. Vennero operati altri arresti e vennero decise altre serie misure repressive contro il terrorismo.

Nel mezzo di questi avvenimenti arrivò in India il nuovo viceré, Lord Curzon, uomo sotto molti aspetti mirabilmente dotato ma disadatto al particolare momento politico.

Elevato agli onori vicereali dal vecchio Chamberlain e come lui intriso di boria imperialistica, era uno di quegli inglesi convinti di essere stati chiamati dalla Provvidenza ad addossarsi il « *white man's burden* » di cui cantava Kipling. Erano gli anni in cui lord Kitchener sterminava i madhisti e Cecil Rhodes preparava la dominazione inglese dal Cairo al Capo. Lord Curzon aveva un programma ben preciso e chiaro: raggiungere il massimo della efficienza amministrativa anche a costo di sacrificare le speranze e le aspirazioni indiane. Egli non ammetteva nei suoi sudditi altra aspirazione che quella di essere ben governati; per essere ben governati occorreva un'amministrazione efficiente; per rendere efficiente l'amministrazione egli si sforzò di accentrare al massimo tutti i poteri nelle sue mani. Come amministratore fu ottimo; come uomo politico commise l'enorme errore di ignorare il movimento nazionale che da trent'anni lottava per rivendicare agli Indiani l'esercizio di quei poteri, ostinandosi a non vedere in esso se non una artificiosa agitazione provocata da un pugno di ambiziosi per scopi personali.

« I suoi meravigliosi doni intellettuali disse di lui il suo maggiore antagonista e il più insigne uomo politico dell'India moderna K. G. Gokhale

le sue brillanti doti di parlatore, la sua energia fenomenale, il suo entusiasmo senza limiti per il lavoro, tutto ciò sarà per sempre ricordato con giusta e piena lode. Ma gli dei sono gelosi e fra tanti così grandi doni vollero negargli quella capacità di simpatia immaginativa senza la quale nessuno può intendere un popolo straniero ed è triste dover affermare che fino alla fine della sua amministrazione Lord Curzon non ha mai capito i popoli dell'India: mai il malcontento in India è stato così acuto e diffuso come quando il vecchio uscente ha deposto le redini del governo » (1)

#### 4) *La spartizione del Bengala ed il terrorismo anarchico*

Il malcontento culminò nella crisi provocata nel 1905 dalla così detta spartizione del Bengala. Questa provincia, ricca, popolosa quasi quanto l'Italia, centro della cultura e della letteratura dell'India contemporanea, madre di quella intelligenza che alimentava il movimento nazionale, appariva a Lord Curzon come un focolaio di disordine e di infezione. Adducendo la *suprema ratio* dell'efficienza amministrativa egli decise di scinderla in due: il Bengala occidentale e il Bengala orientale, prevalentemente indu il primo, musulmano il secondo, mirando forse anche a suscitare antagonismo e dissidio fra le due comunità.

Il progetto di spartizione, pubblicato nel 1904, provocò un'ondata di vera collera in tutta l'India.

(1) K. G. GOKHALE *Speeches and Writings* Madras pag. 678

Più di 500 *meetings* vennero tenuti nel Bengala; una petizione con 60.000 firme fu inviata alla Camera dei Comuni (1), per scongiurare l'attuazione del progetto. Má ciò non fece che irritare Lord Curzon e rafforzarlo nella sua decisione. Nel luglio del 1905 il progetto di spartizione venne ufficialmente annunciato, mentre la reazione nazionalista diventava sempre più violenta. Ad alimentarla contribuì non poco l'universale commozione suscitata in Asia dalla vittoria dell'impero giapponese contro il gigante russo che proprio gli Inglesi avevano mostrato di temere tanto. La battaglia di Tsushima apparve a tutte le genti dell'Asia come il segnale del risveglio, il principio della fine della dominazione bianca in Asia. Polemisti e libellisti brillanti ed estremisti come Aurobindo Ghose, lo stesso Tilak, Bipin Chandra Pal, Lâla Lâjpat Raj incitavano giornalmente dalle colonne dei quotidiani indiani all'azione violenta contro gli oppressori, mentre l'eloquenza gladstoniana di Surendranath Banerjea predicava con religioso fervore lo *svadeçî*, l'autarchia economica ed il boicottaggio dei prodotti stranieri. L'influenza dell'Ârya Samâj, di Vivekânanda e dei teosofi cresceva rapidamente; il nazionalismo religioso si fondeva col nazionalismo politico apportandovi un elemento di mistico fanatismo. Si dovevano cacciare gli Inglesi dall'India come gli dei avevano cacciato i demoni dalle sedi celesti; l'India, la grande madre, veniva identificata con la dea Kâlî. A lei era lecito sacrificare le vite degli oppressori. Il delitto politico ebbe così

(1) H. C. ZACHARIAS: *L'Inde Renaissance - L'évolution politique* in « Bulletin des Missions 1931 », pag. 110.

una giustificazione religiosa ed incominciarono gli assassinii e gli attentati terroristici. Il 7 agosto 1905 una grande assemblea tenuta nel palazzo di città di Calcutta decideva il boicottaggio delle merci inglesi in segno di protesta « contro l'indifferenza del pubblico britannico verso gli affari dell'India ». Ad esso aderirono anche i moderati, trascinati dall'ondata di sdegno che aveva invaso il paese.

Uno degli effetti più pericolosi ed infausti della politica di Lord Curzon fu infatti quello di sfon-  
fessare e screditare il programma moderato, che per  
venti anni aveva affermato la bontà di un metodo di  
opposizione costituzionale e legalitaria, la cui vani-  
tà appariva invece ora palese. La posizione dei mo-  
derati in seno al Congresso che fino all'avvento di  
Lord Curzon era stata di assoluta preminenza di-  
venne ad un tratto difficile mentre in pochi mesi  
le tendenze estremiste guadagnarono enormemente  
terreno, specialmente fra le giovani generazioni. I  
moderati non avevano avuto un obiettivo politico  
preciso, avevano cercato di ottenere per vie stret-  
tamente legali una partecipazione degli Indiani al  
governo dell'India, confidando nella possibilità di  
una leale collaborazione fra Indiani ed Inglesi. Ini-  
zialmente si sarebbero accontentati di veder sedere  
una dozzina di deputati indiani a Westminster a  
rappresentarvi e a difendervi gl'interessi e le aspi-  
razioni del loro popolo o di ottenere la trasforma-  
zione dei Consigli legislativi generali e provinciali  
in organi elettivi. Ora non più. Dopo vent'anni non  
solo non avevano ottenuto nulla ma si vedevano go-  
vernati da un proconsole autocratico ed acentrato  
che non nascondeva il suo disprezzo per i sudditi

indiani. In tali condizioni la speranza di collaborazione fra Inglesi ed Indiani doveva apparire vana anche ai moderati; e l'autonomia politica piena ed incondizionata, sia pure nell'ambito dell'impero, l'unica soluzione della crisi

Nell'indirizzo presidenziale rivolto al Congresso di Benares del 1905 il *leader* dei moderati K. G. Gokhale dichiarava che questo doveva ormai considerarsi lo scopo del movimento congressista

« Il movimento Congressista fu iniziato per mettere a fuoco e organizzare le forze patriottiche operanti indipendentemente l'una dall'altra nel paese in modo da conferire alla loro azione un carattere nazionale ed accrescere la loro generale efficacia. La speranza era allora ardente e la fede brillava purissima, soprattutto grazie all'opera del viceré Lord Ripon; i fondatori del Congresso credevano, offrendo la loro critica e avanzando le loro richieste da una piattaforma nazionale, donde potevano parlare nel nome dell'India tutta, di poter ottenere un costante miglioramento dell'amministrazione e un continuo progresso verso l'emancipazione politica del popolo. Vent'anni sono passati da allora e nel frattempo molte cose sono venute a far illanguidire quella speranza e ad ottenebrare quella fede, ma non vi è dubbio che si è compiuto del lavoro di grande importanza agli effetti della nostra vita nazionale. Le menti si sono assuefatte all'idea di un'India unita che opera per la sua salvezza; è stata creata un'opinione nazionale; stretti legami di simpatia uniscono oggi fra di loro le provincie; le divisioni castali e confessionali ostacolano sempre meno il perseguimento degli scopi comuni: la digni-

ta di una coscienza nazionale e diffusa in tutto il paese. Senza dubbio le concessioni politiche ottenute sono ben poca cosa, tuttavia hanno un grande significato, sì e, per lo meno, impedito un regresso, e se recentemente non abbiamo potuto arginare l'ondata reazionaria, la resistenza che abbiamo opposto, anche se non l'ha impedita, ha servito a tonificare la nostra vita pubblica. Soprattutto, appare ormai chiara la meta verso cui dobbiamo tendere: la gravità della lotta a cui dobbiamo votarci e gli immensi sacrifici che essa richiede: scopo del Congresso è che l'India venga governata nell'interesse degli Indiani e che prima o poi si giunga da noi ad una forma di governo simile a quella attualmente in vigore nelle colonie autonome (1) dell'impero britannico » (2)

Nella stessa sessione veniva votata una protesta solenne contro la spartizione del Bengala ed il congresso riaffermava energicamente il carattere costituzionale del boicottaggio delle merci inglesi e del movimento *svadeci* condannando le misure repressive adottate contro di esso.

L'atteggiamento risoluto dei moderati valse a risollevarne un poco il prestigio e a rinsaldare le loro file, ma non a disarmare l'opposizione estremista, decisa ad approfittare della situazione per conquistare la maggioranza in seno al Congresso. Essa chiedeva misure ed atti ben più radicali. Mentre i moderati consideravano il boicottaggio come un espediente temporaneo a carattere eccezionale giustificato da circostanze particolari, gli estremisti

(1) Gli odierni *Dominions*

(2) K. G. GOKHALE op cit pag 697 e seg



volevano estendere il boicottaggio al Governo stesso facendone una tecnica rivoluzionaria permanente; gli uni lo ritenevano un atto legale e dalla legalità non volevano uscire, gli altri giustificavano ed esaltavano la violenza e la illegalità come il solo mezzo di lotta possibile da usare fin quando non si fosse ottenuta la rescissione completa di ogni legame coll'Inghilterra.

5) *La riscossa dei moderati e le riforme*  
*Minto - Morley*

Già al Congresso di Calcutta del 1906 il dissidio pareva dovesse dar luogo ad una aperta rottura; un gruppo di giovani capeggiato da G. K. Pal insultò gli anziani; la crisi fu scongiurata *in extremis* grazie all'intervento del vecchio Dadabhai Naoroji, venuto apposta dall'Inghilterra per presiedere il Congresso nonostante i suoi 80 anni. Ma lo scisma non poté essere evitato l'anno seguente, 1907. Il Congresso si svolse a Surat in un'atmosfera sovraccitata. I moderati avevano imposto che esso si trasferisse quivi da Nagpur, ove gli estremisti godevano molte simpatie. Fin dal primo giorno scoppiarono tumulti e contrasti. I Tilakiti contrapposero un loro candidato al presidente moderato eletto dall'assemblea. Non essendo riusciti a farlo trionfare, avendo il presidente tolto loro la parola, invasero la piattaforma lanciando accuse ed insulti agli avversari. L'assemblea fu sciolta in mezzo a scene di grande disordine. L'indomani 900 dei 1600 delegati si riunirono di nuovo costituendosi in Comitato del Congresso e ripresero i lavori.

Il primo loro atto fu di redigere una specie di credo politico del Congresso la cui accettazione piena ed incondizionata doveva essere da allora in poi condizione per prendervi parte. Scopo dell'attività politica del Congresso veniva proclamato lo *swaraj* cioè l'autonomia nell'ambito dell'Impero: tale scopo si doveva perseguire esclusivamente con mezzi strettamente costituzionali.

Gli estremisti erano così posti fuori del Congresso, il quale perdeva il carattere di assemblea nazionale per assumere quello di un partito nazionale con programma politico ben determinato.

Fino al 1915 gli estremisti infatti non vi parteciparono più mentre i moderati, che avevano superato una crisi difficile riconquistarono di fronte al paese parte della perduta autorità.

A ciò contribuì non poco la diffidenza suscitata contro gli estremisti dal moltiplicarsi degli atti terroristici e degli attentati anarchici nel periodo che va dalla spartizione del Bengala agli anni immediatamente precedenti allo scoppio della guerra mondiale. Una serie di atti di violenza culminò nel dicembre 1912 col lancio di una bomba contro il vicere Lord Hardinge mentre questi entrava solennemente in Delhi su di un elefante. A Maniktolla fu trovata una fabbrica segreta di bombe. Nel Bengala orientale vennero scoperte delle società segrete facenti capo alla *Anusilan Samiti* una società che col pretesto di promuovere l'educazione fisica della gioventù mirava alla organizzazione di atti di violenza contro il regime.

I Tilakiti privi ormai di una organizzazione

ufficiale, venivano facilmente confusi coi terroristi e perciò considerati con sospetto e avversione.

Ma più ancora contribuirono a rafforzare la posizione dei moderati negli anni precedenti alla guerra i rivolgimenti politici inglesi e le conseguenze che questi ebbero sul governo dell'India. Nel 1905 al vecchio Balfour era successo il gabinetto liberale di Sir H. Campbell Bannerman il cui primo atto era stato la concessione dell'autonomia ai Boeri. Ministro dell'India veniva nominato John Morley, discepolo di Burke e di Stuart Mill, teorico del liberalismo e biografo di Gladstone. A Lord Curzon succedevano Lord Minto, poi Lord Hardinge.

Il nuovo governo mostrò subito di voler appoggiare i moderati contro gli estremisti, mirando a separare questi da quelli; mentre proclamava di non poter ritornare sul fatto compiuto della spartizione del Bengala e minacciava severe misure contro i terroristi e i rivoluzionari, lasciava intendere che non sarebbe stato insensibile alla pressione lenta e strettamente costituzionale dei moderati. Lo scisma del Congresso di Surat fu un primo effetto di questa politica. Nel 1908, in seguito ad un attentato di cui restarono vittime alcuni europei nel Bengala, il governo fece imprigionare Tilak, accusandolo di sedizione (sebbene egli non fosse stato direttamente implicato in quel fatto) e lo fece condannare a sei anni, contemporaneamente veniva annunciato un piano di riforme costituzionali che fu sanzionato l'anno seguente dal Parlamento britannico coll' *Indian Councils Act*.

Le riforme dovevano dimostrare come il Go-

verno dell'India fosse sempre disposto ad aderire a delle rivendicazioni ragionevoli, formulate per vie costituzionali e a rafforzare con ciò la posizione dei moderati. Esse ampliavano i Consigli Legislativi e statuivano che la maggioranza dei seggi riservati ai membri non funzionari nei Consigli provinciali fossero elettivi, lasciando all'esecutivo una maggioranza minima e solo nel caso in cui questo potesse contare sull'appoggio di qualche membro non funzionario di nomina governativa. Nella legislatura centrale, vale a dire nel Consiglio del Governatore Generale, i membri funzionari rappresentavano ancora una leggera maggioranza. Il Governo si riservava poi una specie di diritto di veto contro l'elezione di personalità indesiderabili. Ai Consigli veniva data facoltà di criticare le risoluzioni passate e di sottoporre a discussione le risposte del Governo alle interpellanze dei consiglieri.

In verità le riforme non rappresentavano un gran progresso nei confronti del *Councils Act* del 1892. Sotto alcuni rispetti esse si potevano anzi considerare negative. Ai Consigli veniva concessa la più ampia facoltà di critica per quanto riguardava le decisioni e gli atti dell'esecutivo, ma ogni potere e ogni responsabilità restavano completamente in mano ai rappresentanti di questo nominati dalla Corona. Il Governo rimaneva così libero di agire, ma il criticismo che in seno ai Consigli si esercitava contro i suoi atti li rendeva, subito impopolari, alimentando il disordine e il malcontento.

Un altro elemento negativo introdotto dalle

riforme Minto-Morley fu l'adozione degli elettorati separati.

Già fin dal 1905 Lord Curzon, colla spartizione del Bengala, aveva mirato a dividere musulmani e indù. L'anno seguente i fratelli Mohamed e Shaukat Ali avevano fondato la *Muslim League*, una specie di « Associazione dei Giovani Turchi » indiana, destinata a sostenere le rivendicazioni musulmane al di fuori e anche contro il Congresso, dominato dagli Indù. Accogliendo le richieste della *Muslim League* le riforme introducevano corpi elettorali composti di soli musulmani e rappresentati come tali nei Consigli.

L'antagonismo fra indù e musulmani, fino ad allora essenzialmente religioso, si poneva così sul piano politico. Da quel seme doveva crescere una messe funesta, il comunalismo, piaga dell'India contemporanea.

Le riforme non illusero nessuno, neppure i moderati. Ma questi, sebbene insoddisfatti e delusi, continuarono a condannare gli eccessi e le violenze degli estremisti e a combattere la loro battaglia dall'interno dei Consigli riformati, collaborando così col Governo di fronte al quale accettarono la parte di una opposizione parlamentare. Le riforme permettevano ai Consigli di proporre mozioni intorno agli affari « di particolare interesse pubblico ». I moderati utilizzarono al massimo questa nuova opportunità, primo fra tutti il loro *leader* G. K. Gokhale, che da sette anni siede nel Consiglio Legislativo Imperiale e già aveva conquistato una grande autorità anche fra gli stessi Inglesi coi suoi poderosi discorsi pronunciati annualmente in

occasione della discussione del bilancio, discorsi che gli offrivano il destro per una disamina a fondo della politica generale del Governo

Gokhale è stato da Gandhi chiamato il suo *political guru* il suo maestro di arte politica. Gli Indiani di tutte le tendenze e gli stessi Inglesi lo considerano il più grande uomo politico dell'India moderna

Nato a Kolhapur nel 1866 da una nobile famiglia Peshwa, discendente dai Maratha che dominarono l'India nel XVIII secolo, ricevette un'educazione accurata di tipo occidentale all'*Elphinstone College* di Bombay e al *Deccan College* di Poona. Uscito dall'Università dedicò per vent'anni la sua attività alla *Deccan Education Society*, un'associazione volontaria educativa, che gestiva scuole e collegi e i cui membri si dovevano obbligare con voto solenne a prestare la loro opera di educatori per un ventennio quasi gratuitamente.

Gokhale lasciò la *Deccan Education Society* per prendere il posto di sir Phirozeshah Mehta nel Consiglio Legislativo Imperiale, posto che tenne fino alla morte avvenuta nel 1915.

Professore non retribuito a vent'anni, direttore della *Quarterly Review* e della *Poona Sarvajanic Sabha* a 21, segretario della Conferenza Provinciale a 25 e del Congresso Nazionale a 29, membro del Consiglio Legislativo di Bombay a 34 e del Consiglio Imperiale a 36. Presidente del Congresso a 39 e inviato speciale del Governo imperiale a 40, la sua vita fu, dal principio alla fine, l'incarnazione dello spirito di sacrificio e di devozione al pubblico interesse.

Egli è il tipico esponente di quella scuola o tendenza politica che abbiamo chiamato moderata. Dalla cattedra di letteratura inglese, che tenne durante i vent'anni della sua partecipazione alla *Decan Education Society*, dalle colonne del suo giornale, dal suo seggio nei Consigli Legislativi Provinciali e Centrali, non si stancò di propugnare sempre nuove riforme politiche e sociali. Scorrendo la raccolta completa dei suoi scritti e discorsi pubblicati dal « Natesan » di Madras, non si può a meno di restare meravigliati ed ammirati dalla varietà degli argomenti trattati, dalla sottigliezza e perspicuità del suo argomentare, dalla capacità di scendere fin nei particolari, e nello stesso tempo dalla semplicità e linearità delle idee generali svolte, dal tono fiero eppur misurato pieno di civica dignità, dalla correttezza assoluta di linguaggio che non cede alla passione del patriota.

Le battaglie oratorie combattute da Gokhale sono innumerevoli: per la riduzione delle spese militari, per la revoca delle innovazioni affrettate ed infauste introdotte nella istruzione superiore, contro la spartizione del Bengala e la politica reazionaria di Lord Curzon, per il movimento *svadeşi*, per la riforma dei Consigli Legislativi poi attuata da Lord Minto e Lord Morley, per la concessione dell'autonomia nell'ambito dell'impero, contro il terrorismo anarchico e contro gli eccessi della repressione governativa, in favore dell'istruzione elementare obbligatoria, in difesa della causa così degnamente sostenuta da Gandhi nel Sud Africa.

Egli proclamò sempre la necessità di « spiri-

tualizzare la vita pubblica » (1) In ciò egli è stato veramente maestro a Gandhi. E a questo scopo tenne la *Servants of India Society* l'associazione da lui fondata a Poona

« I suoi membri accettano il legame che unisce l'India all'Impero britannico come un dono della Provvidenza. Loro scopo è di raggiungere l'autonomia nell'ambito dell'impero e di assicurare condizioni più elevate di vita per le popolazioni dell'India. Ciò non si può ottenere senza anni di sforzi pazienti e laboriosi e senza sacrifici degni della causa per cui vengono richiesti. Soprattutto si deve mirare a elevare il carattere indiano. La *Servants of India Society* si propone di educare uomini disposti a dare la loro vita alla causa nazionale in uno spirito di dedizione e di rinuncia religiosa » (2)

#### 6) *La politica di lord Hardinge e lo scoppio della guerra mondiale*

I buoni rapporti esistenti fra il Governo dell'India ed il partito moderato migliorarono ancora sotto Lord Hardinge, succeduto a Lord Minto nel 1910. L'anno seguente Giorgio V visitò l'India e ad un *darbar* (3) solenne annunciò la revoca della spartizione del Bengala ed il trasferimento della capitale da Calcutta a Delhi, l'antichissima capitale imperiale. I provvedimenti annunciati avevano

(1) GOKHALE op cit Introd, pag XXXI

(2) Dallo Statuto della società riportato in GOKHALE op cit pag 914 e seg

(3) Grande ricevimento di corte



un altissimo significato: col primo il governo riconosceva un suo torto e lo riparava, col secondo dava a vedere di volersi svincolare dagli interessi prevalentemente europei per essere veramente indiano. Gli spiriti si calmarono a poco a poco, l'India si avviava verso la pacificazione. Lord Hardinge fece di tutto per rendere tale pacificazione reale e completa. Ferito in un attentato, si dice che le prime parole rivolte ai suoi collaboratori che lo soccorrevano furono: « Soprattutto nessun mutamento nella nostra politica; nessun mutamento, capito ? » (1).

Fu così che lo scoppio del conflitto europeo trovò l'India in un momento singolarmente favorevole per l'Inghilterra. Anche gli estremisti sui quali i Tedeschi contavano tanto, assunsero da principio un atteggiamento di corretto riserbo o di adesione. Tilak aveva terminato di scontare la sua pena due mesi prima dell'inizio del conflitto. Il Governo cercò subito di mostrarsi conciliante e accomodante. Nel suo giornale, *The Mahratha* il 30 agosto 1914 egli arrivò a scrivere che « la crisi attuale suscitava sentimenti universali ed unanimi di lealismo verso il trono britannico » e che « nessuna altra dominazione, al di fuori di quella britannica, avrebbe potuto far concepire un ideale nazionale ed aiutarci a realizzarlo » (2).

L'Inghilterra proclamava di scendere in guerra per un ideale di libertà contro l'oppressione. I nazionalisti indiani, più o meno convinti della sincerità di questi propositi, decisero di prendere alla

(1) H. ZACHARIAS op cit, pag 117.

(2) H. ZACHARIAS op cit, pag. 170

lettera le dichiarazioni britanniche e di offrire tutto il loro appoggio all'Impero che combatteva per un principio e per delle rivendicazioni che erano le loro e che essi avrebbero potuto poi al momento opportuno far valere contro la stessa Inghilterra

### *7) Definitivo sopravvento degli estremisti*

Allo scoppio della guerra mondiale i moderati apparivano saldamente padroni del Congresso, tanto che alla sessione del dicembre 1914 svoltasi a Madras, partecipava, per la prima volta, il Governatore Generale della provincia

Ma la situazione mutò radicalmente nei due anni seguenti

Nel 1914 Annie Besant, la pitonessa dei teosofi, ritornata da un viaggio in patria entusiasta del movimento femminista inglese e del movimento autonomista irlandese, stanca forse del suo commercio spirituale colle « grandi anime » del Tibet e forse anche un po' scossa dallo scandalo in cui si trovava allora implicata la Società Teosofica in seguito ad un processo intentato ad uno dei suoi maggiori esponenti, si gettò con ardore nella lotta politica. Essa cercò immediatamente di realizzare l'unione degli estremisti e dei moderati ed il ritorno degli estremisti in seno al Congresso. Tale scopo essa perseguì coll'abituale fanatico entusiasmo e con pieno successo. Gandhi, che pure non ebbe mai per la profetessa molta simpatia, dove riconoscere che « nessuno ha contribuito quanto lei a rendere popolare l'idea dell'autonomia dell'India » (1)

(1) O. E. pag. 1032 Dr. Besant

Essa fondò un'associazione estremista, la *Home Rule League*, la quale si proponeva il conseguimento della completa autonomia e la conquista del potere ad ogni costo. Tentò di far accettare il programma dell'associazione al Congresso del 1915, ma tale programma fu bocciato allora dai moderati, i quali non volevano speculare troppo palesemente sulla gratitudine che l'Inghilterra doveva all'India per il suo lealismo in occasione del conflitto europeo.

La Besant riuscì tuttavia, durante quella sessione, ad ottenere delle modifiche nello statuto del Congresso, tali da permettere agli estremisti di ritornarvi. Ottenuto questo primo successo, riprese la sua propaganda, sfruttando il risentimento diffuso fra gli stessi anglofili per la diffidenza con cui, fin dai primi mesi di guerra, era stato accolto dal Governo il loro sincero desiderio di cooperare coll'Inghilterra per il trionfo della causa degli alleati. Inoltre si faceva un gran parlare in Inghilterra di una federazione imperiale che, a vittoria ottenuta, avrebbe trasformato i Dominions in paesi liberi confederati con l'Inghilterra, mentre dell'India non si faceva menzione; non solo ignorando così le rivendicazioni indiane, ma subordinando l'India, in certo modo, anche ai Dominions, ove gli Indiani erano spesso trattati in modo umiliante.

Quello stesso anno morivano i due capi più influenti del partito moderato, G. K. Gokhale e sir Pherozeshah Mehta; e al Congresso di Lucknow nel 1916 gli estremisti parteciparono in massa, conquistandovi, per la prima volta, la maggioranza. Il

programma della *Home Rule League* respinto l'anno prima, fu accettato. Ad esso aderì anche la Lega Musulmana. Già fin dal 1913 anch'essa aveva accettato il programma autonomista. Nel 1916 al Congresso di Lucknow musulmani ed indu giunsero ad un accordo politico detto poi il « patto di Lucknow » col quale si riconosceva ai musulmani il diritto di votare per elettorati separati e si fissava la percentuale dei seggi che sarebbero stati loro riservati, percentuale estremamente favorevole, giungendo nel Consiglio Legislativo Centrale ad un terzo del totale mentre i musulmani non arrivavano ad un quarto della popolazione del paese.

In cambio i musulmani promettevano tutto il loro appoggio al Congresso.

A distanza di due anni dallo scoppio della guerra la situazione appariva di nuovo capovolta. I risultati della politica di lord Morley, di lord Minto e di lord Hardinge erano annullati. Per la prima volta estremisti e moderati, musulmani ed indu si trovavano d'accordo. Un fermento entusiasta si diffondeva in tutta l'India tanto che il Governo, intimorito, fece arrestare nell'estate del 1917, A. Besant. Gli estremisti risposero eleggendola presidente del Congresso di Calcutta nel 1917 e la tensione si aggravò mentre i moderati, privati dei loro capi, scomparivano quasi dalla scena politica. Tutti si erano ormai stretti intorno all'insegna dello *sva rāj* dell'autonomia. Un manifesto emanato da una commissione mista di indu e musulmani, noto col nome di *Congress League Scheme* definiva lo *sva rāj* « non solo come un buon Governo ed una forma efficace di amministrazione, ma come l'unico Go

verno accettabile dal popolo, *perché responsabile verso il popolo* » (1)

L'idea dell'autonomia non era, come abbiamo visto nuova, ma ora si era precisata in modo definitivo. L'equivoco che stava alla base di tutte le lotte politiche degli ultimi quarant'anni era chiarito. La riforma di questo o quell'istituto non poteva bastare. Era inutile rendere elettivi i Consigli Legislativi fino a quando il Governo dell'India non diveniva responsabile verso di questi, e. di conseguenza, verso il popolo indiano. Il Governo britannico, per quanto patriarcale e paterno, per quanto saggio ed illuminato, non poteva a meno di tutelare, al di sopra degli interessi indiani, gli interessi britannici. Lord Lytton, il predecessore del marchese di Ripon, per giustificare la sua politica di repressioni affermava con grande sincerità: « Non abbiamo altra alternativa che rifiutare le loro richieste od ingannarli; abbiamo scelto di rompere nel cuore le promesse fatte all'orecchio » (2).

Persino i ministri ed i viceré più liberali, come lord Ripon, lord Morley, lord Minto, lord Hardinge dovettero alla fine piegare dinnanzi alla *suprema ratio* dell'interesse britannico, tutelato e difeso con zelo intransigente da quella classe privilegiata di alti funzionari britannici costituente l'*Indian Civil Service*.

Ciò spiega come la politica britannica in India, sollecitata in opposte direzioni dalle due forze caratteristiche della cultura anglosassone, l'impe-

(1) Riportato in ZACHARIAS op cit, pag 173

(2) S BANERJEA *A Nation in the Making*, Londra 1927 pag

rialismo colonialistico e il costituzionalismo liberale presenti continue oscillazioni dal polo autocratico ed accentratore a quello liberale e viceversa. Dopo lord Lytton, lord Ripon, e poi ancora lord Curzon e infine lord Minto e lord Hardinge. Da una parte si va facendo sempre più evidente la giustizia e la ineluttabilità delle rivendicazioni indiane, dall'altra appare chiaro che aderirvi significa perdere la più preziosa gemma della Corona. Non appena si fa strada l'una concezione, ad essa si oppone la minaccia ai vitali interessi britannici. È un bivio angoscioso da cui la politica inglese non ha ancora avuto la saggezza ed il coraggio di uscire ma da cui dovrà inevitabilmente uscire concedendo l'autonomia all'India, se non vuole che questa finisca per realizzarsi al di fuori dell'Impero. Dopo il Congresso di Lucknow tutto questo intuito prima più o meno confusamente, appariva ormai chiaro. Non solo in India tutti i partiti chiedevano ad una sola voce lo *swaraj* ma anche nella stessa Inghilterra si andava rafforzando la corrente favorevole ad una soluzione liberale del problema indiano.

8) *La dichiarazione di Montagu e la introduzione del sistema diarchico*

A ciò aveva contribuito, oltre all'intensa attività politica dei nazionalisti indiani, il cosiddetto scandalo di Mesopotamia. L'inchiesta provocata dall'esito disastroso della campagna militare contro la Turchia in Mesopotamia, la cui direzione era stata affidata, come è noto, fino al febbraio 1916 al

Governo dell'India, rivelò tali lacune organizzative, soprattutto nel campo dell'assistenza medica, ed errori politici e militari così numerosi e flagranti che il dogma della « *efficiency* » dell'amministrazione indiana ricevette un fiero colpo. Il ministro dell'India, Austen Chamberlain, dovette dimettersi e al suo posto fu nominato Edwin Montagu. Ancora una volta il pendolo della politica inglese in India subiva un'oscillazione violenta in senso liberale. Era il quarto anno di guerra e l'Inghilterra aveva bisogno, per continuare, dell'appoggio di tutto l'Impero. D'altra parte le rivendicazioni indiane concordavano coi principi di autodeterminazione su cui la propaganda wilsoniana proclamava di voler fondare la pace. Il 20 agosto E. S. Montagu pronunciò in Parlamento la sua famosa Dichiarazione. Con essa il Governo britannico accoglieva in linea di massima la richiesta dell'autonomia, impegnandosi « a favorire il graduale sviluppo delle istituzioni autonome allo scopo di realizzare progressivamente un governo responsabile in un'India formante parte integrante dell'Impero ». Esso si impegnavo a « prendere immediatamente provvedimenti importanti in tal senso, pur riservandosi, insieme col Governo dell'India, il diritto di giudicare del momento e della natura di ciascun passo da compiersi ».

Quello che si prometteva era in sostanza lo status di Dominion. Contemporaneamente Annie Besant veniva rimessa in libertà e Montagu si recava in India, accompagnato da una commissione anglo-indiana, per studiare sul posto le misure da prendersi per attuare i principi contenuti nella

sua dichiarazione. Il problema indiano sembrava questa volta ben avviato ad una soluzione definitiva ed immediata, ma le forze conservatrici che l'avevano fino ad allora impedita, non erano ancora esautorate e dovevano imporre il pendolo della politica britannica nuove oscillazioni.

Arrivando in India Montagu constatò subito con meraviglia (1) che tutta quanta la burocrazia a cominciare dal suo capo il viceré Lord Chelmsford, non aveva capito il carattere radicale della Dichiarazione. Lord Chelmsford pensava che tutto sarebbe continuato come prima, e agli sforzi di Montagu per far intendere il significato e la portata reale delle riforme proposte oppose tante e tali eccezioni e difficoltà che, quando nel luglio 1918 le riforme furono rese pubbliche nel cosiddetto progetto Montagu Chelmsford il primo ad esserne scontento e a giudicarle insufficienti fu lo stesso Montagu. Per accontentare la burocrazia indiana aveva dovuto introdurre tante e tali eccezioni e salvaguardie da rovinare il progetto originale.

La nuova costituzione, che abrogava le Riforme Minto Morley, era basata su due principi fondamentali. In primo luogo essa risolveva l'annoso problema dell'accentramento e decentramento dell'amministrazione con una demarcazione precisa della sfera di competenza dei governi provinciali e del Governo centrale riservando a quest'ultimo le questioni di interesse generale e la funzione di coordinamento e devolvendo ai governi provinciali il resto. In secondo luogo introduceva, nell'ambito

(1) v. E. S. MONTAGU *An Indian Diary* pubblicato a Londra nel 1930 dalla figlia Venet a Montagu.



dei governi provinciali, il cosiddetto sistema diarchico. Gli affari di competenza dei governi provinciali venivano cioè divisi in due categorie; alcuni di importanza vitale, come l'amministrazione della giustizia, la polizia, la finanza, la difesa restavano di competenza del governatore, assistito da Consiglieri Esecutivi nominati dalla Corona, che ne rispondeva direttamente al Governo dell'India e indirettamente al Parlamento inglese; altri (come l'agricoltura, la salute pubblica, l'educazione nazionale, l'amministrazione municipale e distrettuale, i lavori pubblici ecc.) venivano invece devoluti ad un certo numero di ministri direttamente responsabili dinanzi a delle legislature provinciali elettive.

Nell'ambito del Governo centrale invece il sistema diarchico non veniva introdotto e l'esecutivo restava inamovibile e responsabile solo verso il ministro dell'India e indirettamente verso il Parlamento inglese. Ma la legislatura centrale diveniva bicamerale. Accanto al Consiglio di Stato, composto di 60 membri di cui solo 27 nominati dal Governo (e di questi 20 dovevano essere non funzionari) vi era l'Assemblea Legislativa Indiana composta di 146 membri, di cui solo 40 nominati dal Governo. Il suffragio veniva allargato e alle due Camere erano concessi ampi poteri di critica ed anche di iniziativa.

Tutti questi benefici erano tuttavia annullati da una disposizione che concedeva al Governo di far uso di taluni poteri eccezionali (*emergency powers*) nei casi in cui, non essendo riuscito ad assicurarsi la maggioranza dell'assemblea, lo ritenesse opportuno nell'interesse del paese.

In sostanza la nuova costituzione riconosceva per la prima volta, limitatamente a certe materie, il principio dell'autonomia e della responsabilità verso il popolo indiano, ma, mentre riconosceva tale principio, ricusava di applicarlo al Governo centrale, mantenendo, malgrado tutte le apparenze, al Governo stesso carattere autocratico e soprattutto antepo-  
nendo ancora una volta a tutto il resto la necessità di salvaguardare gli interessi britannici coll'aggravante che l'introduzione del sistema diarchico nei governi provinciali malgrado la cura con cui si cerco di demarcare le rispettive sfere di competenza, non poteva non provocare attriti e discordie, come di fatto accadde e l'uso normale di poteri di emergenza, reso inevitabile dal dissenso fondamentale tra l'amministrazione e i nazionalisti, doveva per forza aggravare la tensione esistente.

Se Montagu resto poco soddisfatto del progetto di riforme ancor meno lo furono i capi nazionalisti Tilak lo proclamo subito inaccettabile ed A. Besant lo definì « altrettanto indegno di essere proposto dall'Inghilterra che di essere accettato dall'India » (1)

Nell'ottobre del 1918 fu convocata a Bombay una sessione straordinaria del Congresso per discutere le riforme. I moderati, pur riconoscendo che queste non soddisfacevano completamente le aspirazioni del popolo indiano erano del parere di accettarle come una soluzione provvisoria come una tappa verso l'autonomia. Perciò si rifiutarono di partecipare al Congresso che dominato come era

(1) ZACHARIAS op. cit., pag. 176

dagli estremisti, le avrebbe certo respinte. In questa occasione anzi essi si distaccarono definitivamente dal movimento congressista, costituendosi in partito liberale dell'India e contrapponendo al Congresso una loro organizzazione, la Federazione Nazionale Liberale, che raccolse però scarsi aderenti ed ebbe ben poca influenza sullo svolgersi degli avvenimenti successivi.

Come era prevedibile, il Congresso criticò aspramente il progetto di riforme e Tilak venne inviato in Inghilterra quale ambasciatore straordinario per far conoscere direttamente negli ambienti responsabili il pensiero del Congresso Nazionale Indiano.

## CAPITOLO QUARTO

### SATYAGRAHA IN INDIA

#### 1) Preparazione del *satyagraha*

Mentre si compievano questi avvenimenti, Gandhi si preparava silenziosamente secondo la promessa fatta a Gokhale, ad offrire all'India la spada fulgente del *satyâgraha*. Furono dapprima delle esperienze parziali e locali quasi per saggiare la capacità e la preparazione dei suoi compatrioti a ricevere il nuovo evangelo.

Questo palesò subito la sua forza singolare. Ricorrendo al *satyâgraha*, Gandhi ottenne dapprima l'abolizione delle barriere doganali fra gli statielli semi indipendenti del Kathiawar e l'India britannica qualche mese dopo condusse con successo una violenta campagna per il divieto dei contratti di *indenture* di cui egli ben conosceva gli effetti attraverso l'amara esperienza sud africana.

In entrambe queste vicende non fu neppur necessario giungere all'applicazione del *satyagraha*.

Lord Chelmsford aderì di buon grado alle richieste di Gandhi, non appena questi avvertì di esser deciso ad organizzare fra le popolazioni interessate la resistenza passiva. Il primo esperimento completo di *satyâgraha* fu compiuto invece in occasione di una controversia fra datori di lavoro e lavoratori nelle piantagioni di indaco del Champaram. A questo seguì, in condizioni analoghe, la risoluzione di una disputa fra padroni ed operai tessili ad Ahmedabad. In tale occasione Gandhi, per rafforzare la decisione degli operai che avevano proclamato il *satyâgraha*, si sottopose al digiuno finché gli avversari dovettero cedere.

Più importante, perché introdotto in una controversia tra la popolazione e il Governo dell'India, fu l'esperimento compiuto nel Kaira. Qui una intera popolazione colpita dalla carestia in seguito alla deficienza dei raccolti, era minacciata dalla rovina completa se il Governo, riconoscendo la forza maggiore, non rinunciava temporaneamente all'esazione dell'imposta fondiaria. Gandhi, dopo essersi assicurato personalmente della fondatezza delle loro richieste, organizzò fra i contadini la resistenza passiva. Dopo aver inutilmente rivolto proteste e petizioni, questi si rifiutarono di pagare l'imposta lasciandosi imprigionare in massa. Il Governo dovette cedere: i *satyâgrahî* imprigionati furono liberati e nessuna coercizione fu usata verso coloro che non erano in grado di pagare.

La vittoria e soprattutto il modo con cui questa era stata ottenuta conquistarono a Gandhi una improvvisa popolarità in tutta l'India. Un solenne

raduno venne indetto a Nadiad per ringraziarlo e rendergli onore

Ma egli si schermisce « Un servitore del popolo non può accettare onori Il miglior modo di onorarmi è di mettere in pratica i miei principii Col loro coraggio le popolazioni del Kaira hanno richiamato l'attenzione dell'intera India Noi speriamo che esse continuino a coltivare queste grandi qualità e a progredire su questa via gettando luce sul nome della patria Esse hanno bene servito la loro propria causa come pure la causa dello *svaraj* e dell'Impero » (1)

Nonostante abbia organizzato il *satyagraha* contro il Governo, Gandhi non è ancora un rivoluzionario Egli crede nel valore universale del *satyagraha* come dottrina di vita ed è pronto a predicarlo e ad applicarlo quando è convinto che vi sia un torto o un'ingiustizia da riparare Ma non è animato da alcuna ostilità verso l'Inghilterra e verso gli Inglesi Come Gokhale, il suo « political guru » egli è in questo periodo un lealista Vuole la realizzazione dello *svarāj* nell'ambito dell'Impero

« Molti di noi reputano — ed io sono fra questi — che attraverso la nostra civiltà e la nostra cultura noi dobbiamo recare al mondo un messaggio Vorrei che la razza anglosassone divenisse il mezzo per la diffusione del messaggio dell'*ahimsa* al mondo intero » (2)

Perciò egli aderisce al movimento *svarajista* sebbene, come vedremo egli abbia dello *svaraj* una concezione sua particolare, e nello stesso tempo

(1) O E pag 303 e segg *The last phase*

(2) O E pag 332 *The Gurukula*

crede nella collaborazione anglo-indiana. Ci crede tanto che nel suo giro per villaggi dell'India svolge un'attiva propaganda(1) per il reclutamento di uomini destinati ai campi di battaglia di Fiandra e di Mesopotamia.

Alcuni anche fra i suoi amici ed ammiratori più sinceri, come l'Andrews, hanno rimproverato a Gandhi di aver violato i principi dell'*ahimsâ* e del *satyâgraha* partecipando, sia pure indirettamente, alla guerra e alla distruzione. Gandhi ha fermamente respinto l'accusa. L'Inghilterra si trovava in un momento di vero pericolo; i nazionalisti estremisti affermavano che si doveva approfittarne per ottenere l'autonomia, lo *svarâj*. Ma Gandhi non è di questo parere. Il fine della sua azione non è politico, è morale, non consiste nel conseguimento di un determinato ordinamento esteriore ma nel raggiungimento di una perfezione interiore. Lo *svarâj* ottenuto attraverso un ricatto non ha alcun valore. Anzi, se il Governo britannico è in difficoltà, il vero *satyâgrahî* deve soccorrerlo. In cambio del male ricevuto deve offrire il massimo bene, il sacrificio della vita. Non soltanto perché la « grandezza consiste nel restituire il bene per il male » (2) ma perché il *satyâgrahî* dimostra così che quando combatte il Governo dell'India per eliminare ingiustizie ed abusi non è animato da alcuna ostilità verso quel Governo e verso gl'Inglesi, ma solo verso l'ingiustizia e verso il male.

È proprio da questi sentimenti e da questa

(1) O. E. pag - *Gujarat political conference*

(2) O. E. pag 441 *Recruiting for war* Vedi anche CH. ANDREWS op cit pag 141.

sua concezione che egli è trascinato nei primi mesi del 1919 nel fitto della lotta politica. Gli atti di violenza e le gesta terroristiche che avevano turbato la vita indiana nel decennio precedente alla guerra avevano segnato una ripresa dopo l'inizio della guerra stessa. Sul finire del '17 una Commissione d'inchiesta presieduta da un magistrato britannico, Mr Justice Rowlat, concludeva che le leggi ordinarie con tutte le salvaguardie e garanzie concesse ai presunti colpevoli prima della dimostrazione della loro colpevolezza erano insufficienti ad assicurare alla giustizia gli attentatori, e che, come avevano dimostrato le leggi speciali introdotte in tempo di guerra, era necessaria per i delitti politici, una procedura più rapida e più severa.

Così, nei primi mesi del '19 proprio all'indomani della promessa autonomia venivano emanate due leggi dette poi il *Roulatt Bill*, che in sostanza prolungavano indefinitamente le misure eccezionali di difesa all'interno decretate durante la guerra. L'indignazione suscitata in India all'annuncio di questi provvedimenti fu enorme, forse sproporzionata al contenuto stesso dei *bill* (si osservi che uno di questi non entro mai in vigore e dell'altro il Governo non osò mai far uso) ma comprensibile se si pensa al particolare momento politico in cui venivano promulgati. Essi crearono un brusco *anti-climax* all'atmosfera di fiducia e di speranza che le riforme promesse avevano suscitato e gettarono il sospetto sulla buona fede inglese, tanto forte appariva la contraddizione fra questi provvedimenti e lo spirito delle dichiarazioni Chelmsford Montagu. Lo stesso Montagu le aveva rversate ma aveva finito



per cedere sperando di ottenere l'appoggio della burocrazia ai suoi piani di riforma

L'effetto del *bill* fu di creare fra tutti i partiti e le tendenze politiche una improvvisa solidarietà, al disopra delle minori divergenze, contro il *bill* stesso. Questo fu violentemente attaccato dalla stampa, nei Consigli provinciali e in seno allo stesso Consiglio Imperiale Gandhi, che si era mostrato molto favorevole e soddisfatto all'annuncio dell'imminente riforma costituzionale, ne fu duramente colpito. Egli deprecava non meno degli Inglesi gli atti di violenza commessi, ma protestava solennemente contro il provvedimento (1) che faceva risalire a tutto il popolo indiano la responsabilità di atti individuali e sporadici. Più che non le conseguenze pratiche del *bill* è l'accusa di violenza rivolta al popolo indiano che offende Gandhi. Il 20 febbraio con manifesto solenne rivolto al popolo dell'India egli propone l'adozione del *satyâgraha* contro il *bill*. Gli aderenti sono invitati a firmare una dichiarazione formale redatta dallo stesso Gandhi colla quale si impegnano, nell'eventualità che le leggi proposte entrino in vigore a « disobbedire civilmente tali leggi e quante altre leggi venga deciso di disobbedire da un Comitato appositamente costituito, astenendosi tuttavia da ogni violenza contro persone o cose » (2). Viene fondata un'associazione per la predicazione e l'insegnamento del *satyâgraha*, la *Satyâgraha Sabhâ*. Durante tutto il mese di marzo Gandhi si prodiga per diffondere in

(1) Lettera alla stampa del 28 febbraio 1919, riportata in O E pag 451

(2) O E pag 450 *The Pledge*

India la conoscenza della sua dottrina. Ad Allaha bad, a Bombay, a Madras pronuncia importanti discorsi sui doveri dei *satyagrahi* sulla tecnica della non violenza, sullo spirito e sul significato morale e religioso del *satyâgraha* e sulle ragioni che l'hanno indotto ad adottarlo. Vengono organizzati comizi di protesta per ottenere che il Viceré ritiri il suo assenso al *bill*. Ma ogni protesta ed ogni appello sono vani. Gandhi decide allora che il movimento abbia inizio la seconda domenica dopo la concessione dell'assenso vicereale.

« E poiché — egli proclama — il *satyogراها* è un processo di autopurificazione e la nostra è una sacra battaglia mi sembra conveniente che essa cominci con un atto purificatorio. Fate dunque che tutta l'India sospenda il lavoro per una giornata, dedicando questa giornata al digiuno e alla preghiera » (1).

## 2) *Un errore grande come l'Himalaya*

Il solenne *hartal* è fissato per il 30 marzo poi spostato al 6 aprile. Folle numerose da un capo all'altro dell'India rispondono all'appello. A Delhi, dove non si conosce lo spostamento della data, lo si osserva il 30 marzo. Gruppi di volontari vendono nelle vie opere di letteratura politica proibita, iniziando così la disobbedienza civile alle leggi dello Stato. Una enorme folla si reca in processione nei templi a pregare.

La polizia fa fuoco sul corteo. Gandhi, dopo

(1) *Aut.* vol. II pag. 486

aver partecipato alle solenni celebrazioni di Bombay, vuol recarsi a Delhi per impedire disordini; ma le autorità, in un eccesso di zelo, lo fermano e lo rispediscono sotto buona scorta a Bombay dove gli intimano di restare. Si sparge la voce del suo arresto; un fremito di dolore e di indignazione pervade l'India che invoca minacciosa la liberazione immediata del Mahâtmâ. Nel Punjab la situazione è particolarmente grave. Ad Amrîstar si teme stiano per ripetersi i giorni tragici della *Mutiny*. Alcuni Inglesi, fra cui una donna, sono assassinati. Il governatore O' Dwyer conferisce i pieni poteri al comandante della piazza generale Dyer giunto il giorno prima ed iguaro di tutto. Viene emanato un proclama che vieta gli assembramenti e le dimostrazioni. Il 13 aprile una folla di più di 5.000 persone si raduna in una località detta Jallhanwala Bagh. Il generale Dyer, che dispone di appena una cinquantina di uomini, ordina di sparare sui dimostranti senza preavviso. 379 persone restano uccise e parecchie centinaia ferite più o meno gravemente. Anche ad Ahmedabad, a Nadiad, a Viramgam la folla, caricata da elementi di polizia, reagisce infuriata.

Gandhi apprende tutte queste notizie con dolore infinito. Si reca sul posto dove sono state commesse violenze. Vuol sapere i particolari, vuol convincersi che lo spirito del *satyâgraha* non è stato ovunque rispettato. Deve alla fine convenirne; tiene un comizio nel recinto del suo *âçrama* di Sabarmati, dove esorta i colpevoli delle violenze a pentirsi, a costituirsi ed a espiare; annuncia che egli stesso si sottoporrà ad un digiuno di tre giorni ed

invita tutto il popolo a digiunare un giorno per purificarsi. In un altro comizio a Nadiad riconosce di aver commesso « un errore grande come l'Himâlaya »

« Un individuo è pronto a praticare la disobbedienza civile solo quando ha dimostrato di essere rispettoso ed ossequiente alle leggi dello Stato. La maggioranza obbedisce a queste leggi per paura di punizioni e ciò vale specialmente per quelle leggi che non implicano un principio morale. Un *satyagrahi* obbedisce alle leggi della società intelligentemente perché questo considera suo sacro dovere. Solo quando un individuo ha obbedito scrupolosamente a tutte le leggi della società in cui vive e in grado di giudicare quali leggi siano giuste e buone quali ingiuste ed inique. Solo allora egli può permettersi la disobbedienza civile a certe leggi in circostanze ben definite. Il mio errore è consistito nel non aver fatto questa distinzione » (1)

Il 18 aprile con un atto di grande coraggio, Gandhi noncurante delle proteste degli estremisti, ordina la sospensione temporanea del *satyagraha*. Egli giudica che non c'è ancora l'atmosfera morale della non violenza.

« Tradirei il *satyagraha* se permettessi che sotto questo nome si commettessero delle violenze si inasprissero i rapporti fra Inglesi e Indiani. La nostra azione deve per il momento consistere solo nell'*aiutare* in tutti i modi le autorità a ristaurare l'ordine e a piegare l'illegalità. Dobbiamo predi-

(1) O. E. pag. 476 *Speech at Ahmedabad*

care il *satyâ* e l'*ahimsâ* prima di poter di nuovo lanciare il *satyâgraha* » (1).

E Gandhi nei mesi seguenti riprende il suo apostolato. È necessario che, prima di passare all'azione, lo spirito di non violenza e d'amore che è a fondamento della sua concezione venga ben capito ed assimilato. Nel maggio costituisce un nucleo di *satyâgrahî* « provati e puri di cuore » capaci di insegnare la dottrina colla parola e coll'esempio. L'*âçram* di Sabarmati diviene il quartier generale del movimento come già *Tolstoy farm* nell'Africa Meridionale. Gandhi assume la direzione di *Young India*, un settimanale in lingua inglese e di *Navajvan*, un mensile in Gujrati, attraverso i quali intensifica la sua predicazione.

Frattanto Montagu aveva costretto il generale Dyer a dimettersi ed era stata nominata una commissione di inchiesta composta di funzionari e di tre personalità indiane non legate ad alcun partito politico sotto la presidenza di lord Hunter. Ma il comitato esecutivo del Congresso decise di boicottare la commissione e nominò a sua volta una commissione con lo stesso incarico. Di essa insieme a P. M. Neheru, a D. C. R. Das e ad altri due membri fu chiamato a far parte anche Gandhi. L'inchiesta fu organizzata e condotta in gran parte da lui. Durante i mesi seguenti centinaia e centinaia di testimoni furono interrogati e le loro deposizioni raccolte.

La pubblicità data ai due procedimenti mantenne viva l'agitazione degli animi, questa poi

(1) O. E. pag. 479 *Speech at Bombay*, 18 aprile 1919

raggiunse un vero parossismo quando furono conosciute le deposizioni del generale Dyer e dei suoi ufficiali dinanzi all'*Hunter Comitee* e quando si seppe che la Camera dei Comuni solo con una piccola maggioranza si era pronunciata contro Dyer mentre la Camera dei Pari aveva approvato l'operato di quest'ultimo. Anzi, il pubblico inglese aveva addirittura aperta una sottoscrizione che fruttò parecchie migliaia di sterline per offrire al valoroso generale un premio per il suo patriottismo.

In risposta alla provocazione inglese fu deciso che il Congresso si tenesse nel dicembre di quell'anno 1919 proprio ad Amritsar dove erano avvenuti i tragici fatti. Avvenimenti ben gravi sarebbero certo seguiti se il Governo dell'India non fosse riuscito, pochi giorni prima della convocazione del Congresso, ad ottenere una distensione degli animi liberando una gran quantità di prigionieri politici, fra cui i fratelli Ali, capi del partito musulmano. Contemporaneamente il Parlamento britannico passava l'*Indian Reforms Bill* che doveva entrare in vigore un anno più tardi e il proclama reale che l'accompagnava ne sottolineava il carattere di una tappa sulla via dell'autonomia.

Gandhi sempre attento ad ogni possibilità di compromesso e di accordo accolse come « segni augurali » (1) la liberazione dei prigionieri politici ed il proclama annunciante le riforme. Queste « non mi appagavano del tutto e ancor meno appagavano gli altri. Ma io ritenevo allora che, sebbene manchevoli si dovessero e si potessero accettare » (2).

(1) *Aur* Vol II pag 543

(2) *Ibidem* pag 542

Al Congresso di Amristar infatti Gandhi esercitò un'influenza moderatrice. Tilak e Das erano nettamente del parere che si dovessero respingere e boicottare le riforme. Per non suscitare dissensi e discordie Gandhi era deciso ad allontanarsene se gli altri non rinunciavano alla loro intransigenza. Alla fine, per intromissione del *pandit* Malaviya, fu raggiunta una soluzione di compromesso. Nell'ultimo numero dell'anno 1919 Gandhi scriveva su *Young India*.

« Il *Reforms Act* e il proclama che l'accompagna mostrano la sincera intenzione del popolo inglese di render giustizia all'India e debbono distruggere ogni sospetto in proposito. Nostro dovere perciò è, non di sottoporre le riforme a una critica demolitrice, ma di metterci serenamente al lavoro per assicurarne il successo ».

L'atteggiamento di Gandhi doveva tuttavia mutare nei mesi seguenti. Nella prima settimana di maggio 1920 venivano pubblicati quasi contemporaneamente i rapporti della commissione d'inchiesta presieduta da lord Hunter e di quella nominata dal Congresso. Le conclusioni delle due commissioni erano opposte. Quelle presentate dalla commissione Hunter apparvero ai nazionalisti una difesa elaborata di tutti gli atti di crudeltà commessi dalle autorità, tranne dove non si era potuto a meno di condannare per avere i colpevoli esplicitamente confessato, le deposizioni dei capi nazionalisti del Punjab, che si trovavano in carcere, non erano state raccolte; il generale Dyer « era stato difeso contro la sua stessa deposizione » (1) Sir M.

(1) O E pag 503,

O' Dwyer che i nazionalisti ritenevano il maggior colpevole della tragedia, era stato non solo difeso ma elogiato. La responsabilità degli avvenimenti era fatta ricadere su Gandhi, colpevole di aver organizzato e predicato il *satyagraha*.

Gandhi respinse con sdegno il tentativo di «speculare sulle passioni di una folla imbestialita per condannare un grande movimento spirituale manifestamente e apertamente rivolto a combattere la violenza» (1).

### 3) *L'agitazione in favore del Califfo*

Frattanto un nuovo motivo di rancore e di malcontento contro il Governo inglese era sorto fra i Musulmani dell'India. Quando la Turchia era entrata in guerra nell'autunno del 1914, questi avevano consentito a mantenere il loro appoggio alla politica di guerra dell'Inghilterra a condizione che fosse garantito il rispetto dell'autorità del Califfo capo spirituale dell'Islam e l'integrità territoriale dell'Impero Ottomano, ritenuta necessaria all'esplicazione delle funzioni spirituali del Califfo.

Lloyd George aveva fatto delle dichiarazioni formali in questo senso. Ma nel novembre del 1919, un anno dopo l'armistizio, il trattato di Sevres non era ancora concluso e una crescente inquietudine si andava diffondendo nel mondo islamico per l'atteggiamento nettamente antiturco dell'opinione inglese. Uno smembramento dell'Impero Ottomano appariva sempre più probabile. Nella primavera

(1) O. E. pag. 502



l'Afghanistan aveva dichiarato guerra all'Inghilterra, invadendo la Provincia di Frontiera. La Lega Musulmana e le organizzazioni dipendenti iniziarono una campagna in difesa del Califfato. Venne convocata una conferenza a Delhi a cui furono invitate anche personalità indù, fra cui Gandhi. Questi fu lieto di cogliere l'occasione per riaffermare la solidarietà indù-musulmana e rafforzare i legami recentemente stretti fra i due eterni nemici. I Musulmani avevano rappresentato in India l'elemento anglofilo fin dai giorni tragici della *Mutiny*, la loro adesione era una conquista preziosa per il movimento svarajista. Bisognava che gli Indù si unissero a loro nelle agitazioni per il Califfato. Gandhi parlò all'assemblea della sua dottrina della resistenza non violenta e dello *svadeçî* (autarchia), suscitando una profonda impressione (1), e aggiunse che « se il Governo aveva commesso realmente un'ingiustizia gli Indù erano pronti a sostenere le richieste musulmane senza alcuna contropartita (2) ».

Gandhi ha sempre predicato la tolleranza religiosa e l'unione delle due comunità nell'amore della patria comune.

« Il mio istinto indù mi dice che tutte le religioni contengono elementi di verità (3). Io non ho mai fatto distinzione fra Indù e Musulmani. Entrambi sono figli della madre India. Indù e Musulmani devono considerarsi fratelli di sangue. Non credo nella divinità esclusiva dei Veda. Credo che la Bibbia, il Corano e l'Avesta siano di ispirazione

(1) *Aut* vol II pag 534

(2) *Ibid* pag 531

(3) O E pag 984 - *Hindù Muslim Tension*

«altrettanto divina che i Veda. L'Induismo non è una religione esclusivista: esso dice a ciascuno di adorare Iddio secondo il suo *dharma*» (1)

Nel marzo 1920 Gandhi pubblica un manifesto in cui invita tutti gli Indiani ad unirsi per ottenere dal Governo britannico l'adempimento delle promesse di Lloyd George. Ma l'11 marzo 1920 viene firmato il trattato di Sevres: pochi giorni dopo i Greci sbarcano a Smirne. La notizia di questi avvenimenti giunge quasi contemporaneamente alla pubblicazione dei risultati dell'inchiesta dell'*Hunter Committee*. L'agitazione si fa gravissima in tutta l'India ed una speciale sessione del Congresso è convocata a Calcutta per il mese di settembre allo scopo di concertare un'azione comune contro i « torti del Punjab » ed il « tradimento del Califfato ».

Nel giugno Gandhi indirizza al Vicere, il quale aveva accompagnato l'annuncio del trattato di Sevres con un'indirizza di simpatia ai Musulmani dell'India, una lettera aperta in cui risponde i motivi di doglianza dei Musulmani ed i suoi e prospettive tre alternative che si offrono ai Musulmani, fra le quali essi dovranno scegliere per manifestare il loro dissenso dalla politica del Governo: 1) ricorrere alla violenza, 2) emigrare in massa, 3) dissociare la loro responsabilità da quella del Governo rifiutando di cooperare con esso. Ma il Viceré non risponde all'invito di Gandhi e questi il 1° agosto 1920 rinvia al Governo britannico tutte le sue decorazioni, iniziando così per conto suo la non cooperazione decisa in linea di massima da una conferenza indu-musulmana riunitasi ad

(1) O. E. pag. 1054. *Hinduism*. Il *dharma* è la legge religiosa.

Allahabad nel giugno. Il 12 agosto, in un importante discorso tenuto a Madras, annuncia la sua determinazione di proporre al Congresso l'adozione di un suo piano di non cooperazione a carattere non violento

« Qualcuno ha detto che la non cooperazione è anticostituzionale. Oso negarlo. Al contrario io affermo che la non cooperazione è una dottrina giusta e religiosa. Non pretendo con questo che possa dirsi costituzionale una ribellione che miri ad ottener giustizia con mezzi violenti. Al contrario, l'ho affermato più volte ai miei compatrioti, la violenza, serva a quel che serve in Europa, a noi in India non gioverà mai. Il mio fratello ed amico Shaukat Ali crede nei mezzi violenti. Ora io vi dico che non vi è in India un combattente più valoroso di lui. Quando il tempo verrà di snudare la spada (se mai verrà) egli lo farà con gioia ed io mi ritirerò nella giungla indostana. Se l'India accoglie la dottrina della spada la mia vita pubblica è finita, poiché io credo in una speciale missione dell'India e credo che gli antichi nostri progenitori dopo secoli di esperienze, abbiano trovato che per ogni uomo il vero bene consiste non nella giustizia fondata sulla violenza ma fondata sul sacrificio di sé, la giustizia fondata sul *yajña* e sul *kurbanı* » (1).

Il Congresso si tenne la prima settimana di settembre a Calcutta. Gandhi vi giunse dopo aver compiuto un faticoso giro di conferenze per preparare il paese al suo programma di non cooperazione. Capi nazionalisti influenti come Lala Lajpat

(1) O E pag 518 - *Speech at Madras*,

Rai, C R Das, B C Pal erano contrari all'adozione del programma di Gandhi, ma questi, sostenuto dalla Lega Musulmana, prevalse. Fu votato un indirizzo in cui si dichiarava solennemente che « visto che il Governo imperiale era venuto meno al suo dovere e ai suoi impegni riguardo al Califfato ecc. e visto che durante i fatti dell'aprile 1919 il Governo aveva grossolanamente mancato di proteggere le popolazioni minacciate e di punire degli ufficiali colpevoli di essersi comportati in modo barbaro e contrario all'onore militare e che il dibattito alla Camera dei Pari aveva rivelato un'odiosa mancanza di simpatia verso il popolo indiano. Il Congresso reputa che non vi potrà essere una vera pacificazione in India fino a quando i torti a cui si è accennato sopra non verranno riparati e che l'unico mezzo efficace per rivendicare l'onore nazionale ed impedire il ripetersi in avvenire di fatti analoghi sia ottenere lo *swara*. Il Congresso è inoltre d'avviso che l'unica via rimasta al popolo indiano sia quella di approvare e adottare una politica graduale di non cooperazione non violenta fino al conseguimento degli scopi enunciati »

#### 4) *Il movimento di non cooperazione*

Come primi atti di non cooperazione si raccomandava di

- 1) restituire titoli, onorificenze ecc ,
- 2) non partecipare a manifestazioni governative,
- 3) ritirare i ragazzi dalle scuole governative e creare scuole e collegi nazionali,

4) non adire i tribunali ma comporre le vertenze ricorrendo ad arbitrati privati;

5) ritirarsi dalle amministrazioni civili e militari,

6) boicottare i prodotti stranieri, i Consigli provinciali e l'Assemblea Legislativa Centrale.

Come ultimo stadio della non cooperazione era prevista la disobbedienza civile. Ma la disobbedienza civile doveva essere preparata da un periodo di semplice non cooperazione:

« La non cooperazione è praticabile anche da un fanciullo e dalle grandi masse; mentre la disobbedienza civile presuppone l'abitudine ad obbedire intelligentemente le leggi indipendentemente dalle sanzioni che le accompagnano. Vi si deve quindi ricorrere solo in casi estremi e da una minoranza consapevole, almeno agli inizi. E l'una e l'altra forma di lotta sono un ramo del *satyâgraha*, che comprende in sé tutte le forme di resistenza non violenta per la rivendicazione della verità » (1).

L'appello alla non cooperazione incontrò in tutta l'India consensi immediati. Centinaia di magistrati si dimettono, i litiganti non'adiscono più i tribunali, le scuole governative si vuotano, un'intensa propaganda contro i prodotti stranieri, specialmente contro i tessuti stranieri, viene condotta dai volontari *satyâgrahî* in tutti i centri più importanti dell'India.

Fin dal 1908, anno in cui pubblicò il suo opuscolo *Hind Svarâj*, Gandhi pensava alla possi-

(1) O E pag 506 *From satyâgraha to non cooperation*

bilita di far rivivere l'industria artigiana della filatura e della tessitura a mano, già fiorentissima ma soffocata dalla importazione di tessuti del Lancashire. Una gran parte della popolazione agricola dell'India, in istato di estrema povertà, traeva un tempo di quest'umile industria ereditaria, a cui era libera di dedicarsi nei lunghi mesi in cui il lavoro dei campi lasciava inattivi un guadagno modesto ma sufficiente a tener lontano lo spettro della fame, la grande minaccia per intere popolazioni.

È questo l'argomento con cui Gandhi risponde alle molte obiezioni che gli vengono mosse da ogni parte contro i pericoli di un ritorno all'antico.

« È l'unica immediata, possibile e permanente soluzione del problema dei problemi che confronta l'India, quello di nutrire la massa della sua popolazione falciata dalle carestie a cagione della mancanza per essa di un'occupazione sussidiaria all'agricoltura nei sei mesi in cui l'agricoltura non è possibile » (1).

La nuova parola che risuona per tutta l'India insieme a *svaraj* e ora *khaddar*. Gandhi stesso, come sempre vuol dare l'esempio e imparare a filare e vestire di tessuto *khaddi*. Molti seguono il suo esempio: il boicottaggio dei tessuti stranieri diviene quasi generale.

Più tardi Gandhi proporrà di usare, invece della parola boicottaggio, l'espressione « rifiuto di usare tessuti stranieri ». « Il termine boicottaggio — egli scrive — implica odio. Noi non odiamo. Non

(1) CH. ANDREWS op. cit. pag. 149.

usare merci straniere è semplicemente il nostro dovere e perciò non le usiamo ».

Poiché Gandhi, anche dopo iniziata la non-cooperazione, non nutre sentimenti ostili verso gli Inglesi. Nel discorso di Madras già citato egli afferma perentoriamente: « Io non sono contro l'Inghilterra; non sono contro la Gran Bretagna; non sono contro il Governo; ma sono contro la menzogna, contro l'inganno, contro l'ingiustizia. Finché il Governo si associa all'ingiustizia può considerarmi suo nemico, suo implacabile nemico » E in una nobile « lettera aperta agli Inglesi d'India » dell'ottobre 1920 egli esprime il suo dolore di dover cessare di cooperare col Governo britannico.

« Nessun indiano ha collaborato ininterrottamente per un periodo di vent'anni col Governo britannico come ho fatto io. . ho messo in pericolo quattro volte la mia vita per l'impero. fino al dicembre scorso ho predicato la collaborazione. ma il tradimento di Lloyd George (nella questione del Califfato) e le atrocità commesse nel Punjab dal generale Dyer e tacitamente sanzionate dal Governo, il quale ha creduto di non prendere misure disciplinari contro il colpevole, hanno dissipato la mia fede nelle vostre buone intenzioni. Ma le mie convinzioni religiose non mi consentono di volervi male. Non alzerei la mano contro di voi neppure se lo potessi. . Mi propongo di vincervi solo attraverso la sofferenza. Non cooperare significa abituarsi al sacrificio di sé. » (1).

Il Congresso di Nagpur nel dicembre 1920 con-

(1) O E 545 - 9 - *To every Englishman in India*

fermava le decisioni prese alla speciale sessione di Calcutta esso proclamava esplicitamente che lo scopo del Congresso era « il conseguimento dello *svaraj* ad opera del popolo indiano con tutti i mezzi legittimi e pacifici ». Tale diveniva anche l'obiettivo ultimo del movimento di non cooperazione al di sopra degli obiettivi minori che in origine esso si proponeva ottenere giustizia intorno ai fatti del Punjab e alla questione del Califfato.

Il movimento di non cooperazione non incontrò tuttavia ovunque piena comprensione: vi furono almeno due episodi di una notevole gravità in cui lo spirito di non violenza fallì miseramente. Durante la prima settimana di maggio a Malegaon dei funzionari che tentavano di opporsi ai « non cooperazionisti » vennero trucidati. Qualche mese dopo, nell'India meridionale, le popolazioni Moplah, ferventi musulmane, fanatiche dalla promessa di Gandhi che lo *svoraj* sarebbe stato conquistato entro l'anno, interpretando tale promessa come l'annuncio dell'avvento di un impero musulmano, si ribellarono, obbligando nel contempo con ogni sorta di mezzi gli Indu abitanti nel loro territorio ad abbracciare la fede islamica. Vi furono anche qui centinaia di vittime. Furono necessari alcuni mesi per ristabilire l'ordine *manu militari*.

Gandhi nel suo giornale sconfessò energicamente questi eccessi: « Coloro che commettono atti di violenza di questo genere sono i veri operatori del Governo. I sedicenti non cooperazionisti di Malegaon hanno tradito la loro fede, il loro credo, la loro patria ».

Contro la non cooperazione si levò R. Tagore,



accusando il movimento di essere antiprogressista, distruttore, puramente negativo; ma il suo atteggiamento non influì in misura notevole se non su di una piccola cerchia di intellettuali bengalesi ed anche nello stesso Bengala tale influenza fu in gran parte neutralizzata da quella di C. R. Das e di J. Banerjea ormai devoti alla causa di Gandhi. Migliaia di studenti gandhisti dell'Università di Calcutta furono protagonisti nel gennaio del 1921 di una scena clamorosa. Essi si gettarono lunghi distesi sui gradini dell'Università per obbligare quei pochi che nonostante il boicottaggio delle scuole governative volevano frequentare le lezioni a passare sul loro corpo.

Quello stesso anno furono inaugurati i Consigli Legislativi creati colle riforme Chelmsford-Montagú; ma non essendosi presentati alle elezioni i rappresentanti del Congresso, in ottemperanza al programma di non cooperazione, essi apparvero subito svuotati da ogni importanza e quasi impossibilitati a funzionare.

Nel settembre furono arrestati i fratelli Ali. I Musulmani si irrigidirono in un atteggiamento di non cooperazione totalitaria. L'*acmé* del movimento fu raggiunto nel novembre 1921 quando il principe di Galles visitò in forma solenne l'India per esprimere ai sudditi indiani, che col loro lealismo avevano grandemente contribuito alla vittoria, la gratitudine dell'Impero e dell'Imperatore. All'annuncio della visita il Comitato del Congresso decise che il paese si sarebbe astenuto da ogni manifestazione di benvenuto all'ospite. Il giorno del suo arrivo fu celebrato un solenne *hartal*; il principe

passo in mezzo a vie semideserte fra negozi chiusi, mentre in altra parte della città una folla enorme era radunata intorno ad una pira immensa su cui bruciavano masse ingenti di tessuti inglesi per il valore di parecchie centinaia di migliaia di sterline. Quella folla era pervasa dallo stesso fervore religioso che doveva animare i seguaci del Savonarola il giorno del « bruciamento delle vanità » sulla piazza della Signoria a Firenze.

Ma anche in questa occasione la manifestazione che Gandhi avrebbe voluto fosse stata contenuta nei limiti del più puro *satyâgraha* non doveva aver luogo senza incidenti. Nel quartiere operaio della città una folla eccitata si abbandonò ad una serie di violenze contro alcuni Indiani cristiani e parsi uomini e donne che volevano unirsi agli Inglesi nel tributare onoranze al principe. Vennero incendiati dei negozi e due vetture tranviarie, due poliziotti accorsi per ristabilire l'ordine furono mortalmente feriti. Gandhi che si trovava a Bombay per assistere al gran rogo dei tessuti stranieri accorse sul luogo dei disordini pieno di sdegno e di dolore. Accolto dagli evviva di una folla frenetica egli l'investì rimproverandola ed accusandola di tradire la causa indiana. Ma ormai l'eccitazione e la violenza si erano diffuse per la città e neppure il magico prestigio della sua presenza valse a raffrenarle, i disordini continuarono per qualche giorno.

Gandhi n'ebbe a provare un'umiliazione grandissima. Egli sente che deve punirsi per le colpe dell'India, sente che in quel momento è identificato coll'India. L'ascendente che esercita su 350 milioni

di uomini è senza pari nella storia. Si può dire che subisca da vivo un processo di deificazione. Il popolo crede in lui reincarnato *Krshna*. La sua persona è oggetto di venerazione fra le classi meno colte, facili alla superstizione. Pezzenti, asceti, contadini, lo seguono in pellegrinaggio per giorni e giorni spiando il momento per poter fissare il suo sguardo e ottenere il *dharsan* (1) Dovunque egli appaia folle immense cantano inni religiosi in suo onore e lo salutano col grido fatidico « *Mahâtmâ Gandhi-kî-yi-Jai !* » Invano egli che soffre di questa superstiziosa venerazione professa di non essere che un umile ricercatore della verità, che un imperfetto peccatore. In questi anni egli è il re senza corona dell' India

Il congresso di Ahmedabad nel dicembre 1921 gli conferisce poteri dittatoriali. Tilak è morto da un anno, Das è in carcere, Gandhi è il capo incontestato del movimento e a lui il Congresso delega ogni potere esecutivo. Nel febbraio del 1922 egli si accinge a lanciare il *satyâgraha* nella sua forma più radicale, la disobbedienza civile. Essa verrà iniziata nella regione di Bardoli, nei cui abitanti Gandhi ha fiducia poiché ha molto vissuto, predicato ed operato in mezzo ad essi ed è convinto che abbiano assimilato lo spirito del *satyâgraha*. A poco a poco il movimento si estenderà poi a tutta l'India sino al conseguimento dello *svarâj*

Gandhi annuncia al Viceré la sua decisione con una lettera in cui gli pone un vero *ultimatum*; o entro il 15 febbraio il Governo vicereale si im-

(1) Un'antica superstizione vuole che lo sguardo di un santo indù sia un mezzo di purificazione

pegna a concedere l'autonomia all'India nell'ambito dell'Impero o l'India conquisterà la sua autonomia al di fuori dell'Impero

### 5) Sospensione del *satyôgroha* e arresto di Gandhi

Ma il 14 febbraio, alla vigilia dello scadere dell'*ultimatum* e dell'inizio della lotta suprema, Gandhi riceve notizie di gravissimi atti di violenza compiuti da una folla infuriata a Chauri Chaura, dove una decina di poliziotti inglesi sono stati arsi vivi. Per la terza volta la fiducia di Gandhi nella maturità del suo popolo è crudelmente smentita. Anche questa volta egli ne prova un dolore e un'umiliazione immensa. In *Young India* scrive la sua confessione pubblica, che R. Rolland definisce « uno dei documenti più straordinari della sua vita ».

« Iddio è stato estremamente buono con me. Per la terza volta (dopo i disordini del *Rowlatt Bill* e di Bombay) mi ha avvertito che non è ancora raggiunta quell'atmosfera sincera e non violenta che sola può giustificare la disobbedienza di masse. So che la folla è stata provocata. Ma nessuna provocazione può giustificare la brutale uccisione di uomini impotenti e alla merce della folla, quando l'India proclama di essere non violenta e di voler ascendere al trono della libertà attraverso la non violenza. Quanto all'*ultimatum* inviato al Viceré e la coppa più amara di umiliazione che io debba trangugiare. La voce di Satana ha tentato di indurmi a negare la verità, la religione, Dio

Esposi al Comitato del Congresso la mia situazione; non tutti mi approvarono, ma io *devo* all'indomani di quel baldanzoso proclama ritirarlo e confessare la mia colpa. So che è un atto stolto e funesto dal punto di vista politico ma giusto, l'unico giusto dal punto di vista della mia coscienza religiosa, credo che il paese, in fondo, guadagnerà dalla mia umiliazione e dal mio errore. Gli unici scopi della mia vita sono la verità e la non violenza. Non ho poteri sovranaturali. Sono fatto della stessa miserevole carne del più debole dei miei compagni e perciò soggetto ad errare. Sento di dover subire una personale purificazione. Devo diventare uno strumento più perfetto, capace di registrare la più tenue variazione nell'atmosfera morale che mi circonda e per me nulla vi è di meglio a tale scopo che un digiuno fatto nello spirito dovuto. Gli atti hanno il valore dello spirito con cui si compiono. Come una preghiera può essere una intonazione meccanica, un digiuno può essere una tortura fisica della carne; ma un digiuno compiuto per realizzare più pienamente se stessi, per conquistare il dominio dello spirito sulla carne è un potente fattore nella formazione di un individuo. Perciò ho deciso di sottoporimi ad un digiuno di cinque giorni » (1).

L'11 febbraio il Comitato Esecutivo del Congresso approva, in mezzo a contrasti violenti, la proposta di Gandhi e proclama la cessazione del *satyâgraha* come movimento di massa. Gli sforzi di tutti debbono volgersi al programma costruttivo so-

(1) *Young India*, 6 febbraio 1922. Riportato in O. E. pag. 634.

ziale che permetterebbe l'evoluzione di quelle masse e favorirebbe l'atmosfera di non violenza, creando le premesse necessarie alla conquista dello *svaraj*

Queste decisioni, benché leggermente modificate dal Comitato del Congresso (seduta di Delhi) suscitavano la fiera opposizione di quella parte di nazionalisti indiani che avrebbero voluto lo *svaraj* ad ogni costo e che avevano aderito al movimento di non cooperazione non violenta perché lo ritenevano un'arma politicamente efficace ma da doversi abbandonare quando la sua efficacia fosse venuta meno. Per Gandhi invece l'*ahimsâ* è un'esigenza morale assoluta a cui non si può non ubbidire. L'azione non deve essere guidata da considerazioni di opportunità ma dall'imperativo dell'*ahimsa* ed egli risponde sdegnato ai suoi critici:

« La mia ultima salvaguardia consiste nella mia sincerità. Ho avvisato i miei amici del Congresso che sono incorreggibile. Continuerò a confessare errori finché io o il popolo indiano ne commetteremo. L'unico tiranno che riconosco è « la piccola voce sommessa » che parla dentro di me. E quando anche dovessi restare nella minoranza di uno solo, credo umilmente che avrei il coraggio di restare in una tale minoranza » (1).

Intanto il Governo vicereale, pressato da un inasprimento dell'opinione pubblica inglese e approfittando del momentaneo offuscarsi della popolarità di Gandhi, decide di compiere quello che non aveva osato fino ad allora. Imprigionarlo.

Il 10 marzo Gandhi viene arrestato nel suo

(1) *Young India* 2 marzo 1922. Riportato in O. E. pag. 670

âgram di Sabarmati Il 18 marzo ad Ahmedabad si inizia il processo durante il quale egli viene accusato di aver provocato con scritti e discorsi la « disaffezione » verso il Governo di S M britannica In risposta Gandhi chiede di fare una breve dichiarazione. Incomincia col riconoscere nel modo più esplicito la giustezza delle accuse mossegli, precisa anzi che la sua predicazione della « disaffezione » è anteriore agli articoli ineriminati comparsi in *Young India*. « E voglio anche sottolineare tutto il biasimo che l'avvocato generale ha giustamente gettato sulle mie spalle a proposito dei fatti di Bombay e di Chauri-Chaura. Più ci penso, più interrogo il mio cuore e più mi convinco dell'impossibilità di dissociare la mia responsabilità da quegli eventi. Io sono qui perciò per sottostare alla pena più severa. La non violenza è il primo e ultimo articolo del mio credo... Sapevo di scherzare col fuoco, ma ho creduto mio dovere arrischiare: ricomincerei da capo se mi lasciaste libero Perciò, signor giudice, non vi resta che o dare le dimissioni, separando le vostre responsabilità da quelle del sistema al cui servizio siete o, se credete in quel sistema, infliggermi il massimo della pena » (1).

Il giudice rispose che si rendeva benissimo conto che Gandhi non era un imputato comune ma un uomo di altissimi ideali e di grande dirittura morale. Ma poiché il suo compito era di applicare il diritto positivo pensava di doverlo con sommo dispiacere condannare a sei anni di prigione.

(1) O E pag 695 - Oral Statement

quanti ne erano stati inflitti a Tilak per le stesse ragioni. Cosa ne pensava l'imputato?

L'imputato si disse molto onorato di essere stato paragonato a Tilak, protestò che la condanna era la più lieve possibile e terminò ringraziando il giudice per la cortesia con cui aveva condotto il procedimento.

### 6) *Il soggiorno in carcere*

Gandhi trascorse in carcere due anni, durante i quali fu un prigioniero modello. Il carcere non è un male, non è una punizione per il *satyagrahi*; esso è anzi il fine naturale a cui egli tende e « per lui l'unico luogo sicuro e onorevole. Perciò quando l'imprigionamento ci coglie nell'adempimento del nostro dovere dobbiamo sentirci felici, poiché esso ci rende più forti, poiché esso rappresenta il prezzo pagato per il dovere compiuto. Sia ben chiaro il significato di queste prigioni volontarie, noi non le desideriamo per creare al Governo delle difficoltà, sebbene queste ne conseguano necessariamente. Le desideriamo per spirito di disciplina e di ascetismo. Le desideriamo perché riteniamo ingiusto essere liberi sotto un Governo che stimiamo cattivo » (1).

Perciò il *satyagrahi* che ha eletto spontaneamente di farsi incarcerare non deve ribellarsi alla disciplina carceraria. Esso deve anzi « accettarla serenamente, fin quando il sistema carcerario non si riveli corrotto e immorale. L'assenza di comodi

(1) O. E. pag. 242 e seg. *The meaning of imprisonment*



*âgram* di Sabarmati Il 18 marzo ad Ahmedabad si inizia il processo durante il quale egli viene accusato di aver provocato con scritti e discorsi la « disaffezione » verso il Governo di S. M. britannica. In risposta Gandhi chiede di fare una breve dichiarazione. Incomincia col riconoscere nel modo più esplicito la giustezza delle accuse mossegli, precisa anzi che la sua predicazione della « disaffezione » è anteriore agli articoli incriminati comparsi in *Young India*. « E voglio anche sottolineare tutto il biasimo che l'avvocato generale ha giustamente gettato sulle mie spalle a proposito dei fatti di Bombay e di Chauri-Chaura. Più ci penso, più interrogo il mio cuore e più mi convinco dell'impossibilità di dissociare la mia responsabilità da quegli eventi... Io sono qui perciò per sottostare alla pena più severa .. La non violenza è il primo e ultimo articolo del mio credo... Sapevo di scherzare col fuoco, ma ho creduto mio dovere arrischiare: ricomincerei da capo se mi lasciaste libero Perciò, signor giudice, non vi resta che o dare le dimissioni, separando le vostre responsabilità da quelle del sistema al cui servizio siete o, se credete in quel sistema, infliggermi il massimo della pena » (1).

Il giudice rispose che si rendeva benissimo conto che Gandhi non era un imputato comune ma un uomo di altissimi ideali e di grande dirittura morale. Ma poiché il suo compito era di applicare il diritto positivo pensava di doverlo con sommo dispiacere condannare a sei anni di prigione,

(1) O E pag 695 - *Oral Statement*

quanti ne erano stati inflitti a Tilok per le stesse ragioni. Cosa ne pensava l'imputato?

L'imputato si disse molto onorato di essere stato paragonato a Tilak, protestò che la condanna era la più lieve possibile e terminò ringraziando il giudice per la cortesia con cui avevo condotto il procedimento.

### 6) Il soggiorno in carcere

Gandhi trascorse in carcere due anni durante i quali fu un prigioniero modello. Il carcere non è un male, non è una punizione per il *satyâgrahî* esso è anzi il fine naturale a cui egli tende, e « per lui l'unico luogo sicuro e onorevole. Perciò quando l'imprigionamento ci coglie nell'adempimento del nostro dovere dobbiamo sentirci felici, poiché esso ci rende più forti, poiché esso rappresenta il prezzo pagato per il dovere compiuto. È ben chiaro il significato di queste prigioni volontarie, noi non le desideriamo per creare al Governo delle difficoltà, sebbene queste ne conseguano necessariamente. Le desideriamo per spirito di disciplina e di ascetismo. Le desideriamo perché riteniamo ingiusto essere liberi sotto un Governo che stimiamo cattivo » (1).

Perciò il *satyâgrahî* che ho eletto spontaneamente di farsi incarcerare non deve ribellarsi alla disciplina carceraria. Esso deve anzi « accettarlo serenamente, fin quando il sistema carcerario non si riveli corrotto e immorale. L'assenza di comodi

(1) O. E. pag. 242 e seg. *The meaning of imprisonment*

tà, le imposizioni, le restrizioni ed altri inconvenienti del genere non rendono corrotto il sistema carcerario. Esso diviene tale solo « quando i carcerati sono umiliati o trattati in modo inumano, quando per esempio vengono rinchiusi in celle sporche o nutriti con cibo indegno di un uomo » (1)

Dal direttore del carcere Gandhi ottenne il permesso di tenere presso di sé il *charka* (il filatoio a mano) ed alcuni libri di argomento religioso; così trascorreva la giornata, alternando la lettura e la meditazione al lavoro manuale. Ecco come egli descrive la sua vita nel carcere di Yerawada in una lettera ad un amico, Hakim Ajmal Khan del 14 aprile 1922 (2):

« La mia cella è dignitosa, pulita ed arieggiata. Il permesso di dormire all'aperto è per me una benedizione perché ormai vi sono da tempo abituato. Mi alzo alle quattro per pregare. Gli abitatori dell'*âçram* di Sabarmati saranno lieti, ne sono certo, di apprendere che non ho mai cessato di dire le preghiere mattutine e di cantare taluni inni che so a memoria. Alle sei e trenta incomincio a studiare. Non mi è concesso un lume, ma non appena sorge il giorno incomincio a lavorare e smetto alle sette di sera quando cade il crepuscolo. Alle otto mi corico dopo recitata la solita preghiera dell'*âçram*. Studio il Corano, il *Râmâyana* di Tûlsidâs, alcuni libri sul Cristianesimo datimi da Standing: faccio inoltre degli esercizi di Urdu. Complessivamente dedico a questi studi sei ore. Quattro ore le dedico a filare e a cardare... filare diviene per me una ne-

(1) O E pag 247 e seg - *Work in gaols*

(2) O E pag 254 - *Life in Yerawada prison*,

cessita interiore sempre piu imperiosa Ogni giorno io mi accosto al piu povero tra i poveri e in lui a Dio Le quattro ore che dedico a quest'opera sono per me le piu importanti Il frutto del mio lavoro mi sta dinanzi Non un pensiero impuro mi sfiora in queste ore

« Così, amici miei, non state in pena per me Sono felice come un uccellino e sento di non perdere il mio tempo Il mio soggiorno qui e per me un'ottima scuola e la mia reclusione ci dira se il nostro movimento e vitale o solo l'opera di un individuo e percio qualcosa di transitorio Io non ho dubbi, non sono impaziente di sapere quello che accade fuori Se le mie preghiere sono sincere e salgono da un cuore devoto sono piu utili — ne sono certo — di qualunque azione »

Mancavano ancora quattro anni allo scadere della pena quando Gandhi ammalò di appendicite Immediatamente fu trasferito in un ospedale militare e felicemente operato Appena iniziata la convalescenza gli fu rimesso quanto restava della pena ed egli fu liberato senza condizioni

### *7) La liberazione e la nuova situazione politica*

Ritornato nel mondo Gandhi dovette subito accorgersi che il suo ottimismo intorno alla vitalità del movimento era eccessivo La situazione politica appariva profondamente mutata Nessuno piu pensava agli eventi del Punjab e al Califfato Era no questioni ormai superate dagli avvenimenti Il *Rowlatt Bill* era stato revocato e quanto al Califfato i Turchi stessi avevano risolto la questione di

chiarando deposto il Califfo. Il movimento di non cooperazione aveva perduto ogni vigore. Gli avvocati avevano ripreso a frequentare i tribunali, gli studenti ritornavano alle scuole e ai collegi governativi; inoltre un'ala del partito del Congresso guidata da C. R. Das e da P. M. Neheru si era dichiarata contraria al boicottaggio dei Consigli Legislativi ed aveva preso parte alle elezioni del 1923.

A costoro, detti i « *pro-changers* » o « *svarajisti* » continuavano invece ad opporsi i « *no-changers* » quella parte cioè del Congresso che era rimasta fedele al programma gandhista di non cooperazione; cosicché il massimo organo del movimento nazionalista era minacciato da uno scisma che pareva dovesse prodursi da un momento all'altro. Inoltre, l'accordo fra Indú e Musulmani che Gandhi era riuscito faticosamente a realizzare sulla base della comune partecipazione al movimento per il Califfato, si era infranto miseramente non appena Gandhi era scomparso dalla scena politica. Disordini, risse, persecuzioni erano ricominciate in più parti dell'India. Il prestigio stesso di Gandhi e la sua popolarità erano rimasti non poco scossi dalla brusca interruzione da lui ordinata della disobbedienza civile all'indomani dei fatti di Chauri-Chaura, quell'atto che dal punto di vista morale era stato per Gandhi una grande vittoria su se stesso e sul suo orgoglio, dal punto di vista politico era la confessione dell'insuccesso.

Dopo poche settimane dalla liberazione Gandhi capí di non essere più in grado di imporre la sua volontà ed il suo programma al Congresso e all'India; egli si sarebbe probabilmente fin d'allora

appartato dalla vita politica se non fosse stato il dolore di veder trionfare le forze della discordia, del disordine e della violenza con cui aveva sempre lottato. Decise pertanto di compiere un ultimo sforzo per tentare di ristabilire l'unità in seno al movimento. A Juhu, dove si era ritirato per trascorrere la convalescenza convocò i rappresentanti dei *no-changers* e degli *svarajisti*. Con questi ultimi venne ad un accordo di compromesso. Li lasciò liberi di perseguire il loro programma di cooperazione e di partecipazione ai Consigli Legislativi in rappresentanza del partito del Congresso ma sotto la loro diretta responsabilità senza cioè impegnare colla loro politica i *no-changers*. Entrambe le parti accettavano in cambio di collaborare in perfetta unità all'attuazione di quello che Gandhi chiamava il suo programma costruttivo di cui i punti fondamentali erano la diffusione del *khaddar*, l'incoraggiamento dell'unione fra Indu e Musulmani e per gli Indu, la rimozione dell'intoccabilità.

Ma ancor più che non il disaccordo fra i congressisti ciò che turbava ed addolorava Gandhi era il conflitto fra Indu e Musulmani. La tregua fra le due comunità era stata rotta verso la metà del 1922. Agli antichi motivi di dissenso, l'uccisione delle vacche, l'uso della musica nelle festività indu, i contrasti ecologici e ritualistici uno nuovo se ne era aggiunto. In entrambe le comunità erano sorte delle organizzazioni per promuovere il ritorno alla fede primitiva dei convertiti ad altra religione. A Multan (Punjab) nel settembre 1922, a Saharanpur (Province Unite) nel 1923 c'erano state parecchie centinaia di vittime. Nel solo 1924 si erano re-

gistrati 18 conflitti con un bilancio di 86 morti e 766 feriti (1) L'incidente più grave era accaduto sul finire dell'estate a Kohat nella Provincia di Frontiera, di dove gli Indú avevano dovuto fuggire. Quando Gandhi apprese queste notizie apparve completamente sconvolto. Ch. Andrews, il suo amico collaboratore e biografo che si trovava insieme a lui dice (2) che « passava giorni e notti nella meditazione e nella preghiera, invocando l'aiuto divino. Alla fine gli parve di aver ricevuto un cenno ed una guida da Dio per ritrovare in quella tenebra la via da seguire Nonostante il suo sfinimento egli decise ancor una volta di sottoporsi ad un digiuno di 21 giorni per espiare le colpe e le debolezze del suo popolo ».

Volle trascorrere il periodo del digiuno ospite nella casa di Delhi di Mohamed Alí perché fosse ben chiaro che il suo gesto non era né una protesta né una minaccia rivolta ai Musulmani, colpevoli dei moti di Mohat, ma un invito alla concordia. Quando la sua decisione venne annunciata i capi delle due comunità si incontrarono a Delhi per cercar di rinnovare l'unione fra Indú e Musulmani, la conferenza si concluse con un indirizzo in cui venne solennemente riaffermato il diritto di ciascuna comunità alla libertà di culto, in cui furono condannati i tentativi di conversione forzata compiuti da organizzazioni dell'una e dell'altra comunità, come pure gli atti di violenza a cui gli uni e

(1) SIR HUGH Mc PHERSON *Origin and Growth of Communal Antagonism*, in « Political India », Oxford University Press, pag 115

(2) CH ANDREWS - op cit p 304

gli altri si erano a più riprese abbandonati, e finalmente i partecipanti alla conferenza « si impeggarono solennemente davanti al Mahatma Gandhi a compiere ogni sforzo per far accettare questi principi e impedire il rinnovarsi degli incidenti (1)

La cessazione delle ostilità fra Indu e Musulmani non fu tuttavia che un breve armistizio, come fu spenta l'emozione suscitata dal gesto di Gandhi i disordini ricominciarono e da allora non cessarono mai completamente

Nel dicembre il Congresso si riunì a Belgaum Gandhi venne invitato ad assumerne la presidenza. Egli, scoraggiato, esitò a lungo prima di accettare « *L'intelligentsia* del paese sembra insorgere contro la mia dottrina e la mia azione »

La classe politica indiana aveva infatti seguito Gandhi e aderito al *satyagraha* finché aveva scorto in esso uno strumento nuovo ed efficace per la realizzazione del suo programma politico, ma se ne distaccava ora che Gandhi, ordinando la cessazione della disobbedienza civile mentre questa era in pieno sviluppo per esser venuta meno l'atmosfera di non violenza da lui ritenuta essenziale, aveva dimostrato di non esser disposto a sacrificare all'attuazione di quel programma le sue concezioni etico religiose e di considerare anzi il trionfo di queste come fine ultimo della sua azione e la lotta per la indipendenza solo un aspetto, un momento di un più vasto processo di rinnovamento e di purificazione dell'India intera

Alla fine Gandhi si lasciò convincere, ma il

(1) O. E. pag. 1004. *The Unity Conference (The resolution carried by)*



discorso presidenziale da lui pronunciato all'apertura del Congresso rivela il contrasto interiore da cui egli si sente tormentato, tra l'esigenze politiche del momento e la sua fede nel *satyâgraha* che è rimasta intatta. Come uomo politico egli deve tener conto della realtà effettuale; deve tener conto cioè di importanti forze, tali da non poter essere ignorate, che operano ormai in seno al Congresso e al movimento nazionale in una direzione che non è più quella delle sue concezioni etico-religiose; egli comprende che un compromesso, un accordo con esse è necessario per la causa dello *svarâj*. Ma ciò non può significare un compromesso con i suoi principii e i suoi ideali. Poiché per lui il *satyâgraha* non è soltanto un mezzo per la conquista di un ordinamento politico determinato, ma è una fede.

« Lasciate che io rinnovi qui la mia professione di fede; come congressista, desideroso di preservare l'unità del Congresso, io propongo la cessazione della non cooperazione, poiché vedo che la nazione non ha raggiunto l'indispensabile maturità. Ma come individuo non posso e non voglio farlo finché il Governo resta quello che è. Non è per me una questione soltanto politica, è un atto di fede. La non cooperazione e la disobbedienza civile non sono che rami diversi di uno stesso albero che è il *satyâgraha*. Il *satyâgraha* è ricerca della verità; e Dio è la verità. L'*ahimsâ* o non violenza è la luce che mi rivela la verità. Lo *svarâi* non è per me che una parte di codesta verità .. » (1).

(1) O. E. p. 732 - *Belgaum Congress Presidential Address*

### 7) *Isolamento di Gandhi e politica del Congress Party*

Dopo il Congresso di Belgaum Gandhi si appartò da ogni attività più propriamente politica dedicandosi tutto alla sua opera di ricostruzione sociale: diffusione del *khaddar* unione indu musulmana, rimozione dell'intoccabilità, propaganda contro le bevande alcoliche e le droghe intossicanti, elevazione della donna. La lotta politica proseguì invece all'interno dei Consigli Legislativi ove nelle elezioni del 1923 il *Congress Party*, (vale a dire la sezione svarajista del Congresso) aveva conquistato la maggioranza in quasi tutte le provincie, sbaragliando i moderati. In due sole provincie, nel Punjab ed a Madras i congressisti erano stati battuti rispettivamente dai Musulmani e dal *Justice Party* (1). Scopo del *Congress Party* fu fin da principio quello di ostacolare e di sabotare sistematicamente il funzionamento della costituzione, tanto che in alcune provincie (come nel Bengala e nelle Provincie Unite) il governatore dovette far uso di quei poteri di emergenza che la costituzione gli riconosceva. I rappresentanti del Congresso rifiutarono di formare dei ministeri di maggioranza e di partecipare alle commissioni legislative. Fin da principio proclamarono insufficiente la nuova costituzione e chiesero che fosse abbreviato il termine di dieci anni previsto da Montagu come periodo

(1) Questo composto di elementi indu non brahmani era sorto con intenti e programma comunalistici (antibrahmanici) ma si era andato poi trasformando in un partito democratico di tipo europeo con un suo programma economico sociale e politico basato sulla ricostruzione della società indu sul modello occidentale.

sperimentale per il funzionamento di questa. Nel 1924, dinnanzi all'assemblea legislativa centrale P. M. Neheru propose che si convocasse una conferenza della Tavola Rotonda, composta di rappresentanti inglesi ed indiani, per elaborare una nuova costituzione che si ispirasse veramente al principio rappresentativo.

Le elezioni del 1926 confermarono i risultati di quelle del 1923, sebbene il partito svarajista apparisse un poco indebolito dalla defezione di elementi musulmani, usciti dal partito per costituire il *Central Muslim Party* e di una sezione dei nazionalisti contraria al sabotaggio degli organi costituzionali e favorevole ad assumere la responsabilità del Governo. Costoro, al Congresso di Cawpore nel 1925 avevano costituito due gruppi autonomi capeggiato l'uno dal *pandit* M. Malaviya detto degli Indipendenti, l'altro, sotto la guida di Jayakar, detto dei cooperazionisti responsivisti; tali gruppi però, sui punti fondamentali, appoggiavano il programma politico del *Congress Party*.

La tattica ostruzionistica da questo adottata raggiunse lo scopo di mantener viva nel paese l'agitazione ed il malcontento; quando fu conosciuto il trattamento inflitto agl'Indiani del Kenya tale malcontento si fece più acuto e diffuso. In quella colonia i residenti indiani superavano di molto gli Inglesi; e quest'ultimi, preoccupati, erano riusciti ad ottenere dal Governo britannico una situazione giuridica privilegiata nei confronti dei residenti di colore. Ciò appariva tanto più iniquo in quanto in quella regione avevano combattuto vittoriosamente durante la guerra truppe indiane. Gandhi,

che già si era trovato di fronte ad una situazione analoga nell'Africa del Sud, richiamo con la forza della sua solidarietà l'attenzione degli uomini politici indiani sulla questione

Ma la tensione raggiunse il culmine agli inizi del 1927, quando venne conosciuta la composizione della *Simon Commission*. Era questa una commissione che il Governo britannico aveva nominato coll'incarico di compiere un'indagine accurata *in loco* sul funzionamento della costituzione diarchica per verificare la fondatezza delle proteste dei nazionalisti. Tale commissione risultò composta di 7 membri, tutti parlamentari inglesi e in maggioranza conservatori, la esclusione di elementi indiani da essa fece nascere il sospetto che la sua nomina anziché determinata dal desiderio di venire incontro alle rivendicazioni indiane fosse un pretesto per impedire qualsiasi ulteriore sviluppo della costituzione in senso autonomista. Perciò essa fu boicottata dal Congresso e dai liberali.

Il Congresso di Madras, nel dicembre 1927, proclamò che scopo del movimento doveva ormai considerarsi il conseguimento dell'indipendenza assoluta, al di fuori di ogni legame coll'Impero britannico. L'anno seguente, al Congresso di Calcutta, Gandhi, che, coll'aggravarsi della crisi, cedendo alle pressioni degli amici, aveva ripreso contatto con gli esponenti del movimento politico si dichiarò contrario alla risoluzione di ogni legame coll'Impero britannico e cercò di esercitare un'influenza moderatrice. Egli pervenne a far accettare, per il momento, al Congresso, un progetto di costituzione ela-

borato da una conferenza di rappresentanti del Congresso e del partito liberale, presieduta da M. Neheru, che prevedeva per l'India lo *status* di Dominion. Ma un gruppo di estremisti della giovane generazione capeggiato da Jawaharlal Neheru, figlio del *pandit* Motilal, si oppose ed ottenne che il progetto appoggiato da Gandhi fosse accettato provvisoriamente *sub condicione* di essere ratificato dal Parlamento britannico entro il 31 dicembre 1929, pena la ripresa della disobbedienza civile e che fosse riaffermato in linea di principio che scopo ultimo del movimento restava l'indipendenza assoluta, il *pû na svarâj*.

A questa specie di *ultimatum* il Governo di MacDonald rispose trincerandosi dietro alla necessità di attendere che la *Simon Commission* avesse terminato i suoi lavori e presentato le sue conclusioni: ma poi, in seguito alle pressioni di Lord Irwin, successo a Lord Reading nel 1926 e recatosi verso la metà del 1929 a Londra *ad referendum*, autorizzava quest'ultimo a dichiarare solennemente che il fine naturale della evoluzione costituzionale indiana restava, come affermato nella dichiarazione imperiale del 1926, lo *status* di Dominion quale la conferenza imperiale del 1926 aveva configurato per le altre comunità dell'Impero e che una conferenza della Tavola Rotonda sarebbe stata convocata dopo la pubblicazione del resoconto della *Simon Commission* per esaminare il futuro dell'India alla luce di tali principii.

Oltre alla situazione interna, motivi di carattere internazionale consigliavano la concessione al-

l'India di uno statuto autonomo. Durante la guerra e dopo l'India aveva acquistato uno *status* semi internazionale. Per certi rispetti poteva considerarsi soggetto di diritto internazionale, suoi rappresentanti avevano seduto nel Gabinetto di guerra, avevano firmato il trattato di Versaglia, avevano preso parte alla conferenza imperiale. L'India era membro originario della Società delle Nazioni. D'altra parte la suggestiva personalità di Gandhi aveva attirato sul problema indiano l'attenzione e la simpatia del mondo occidentale e in particolar modo degli Stati Uniti.

Conosciuta la dichiarazione, gli esponenti più autorevoli dei vari partiti si incontrarono immediatamente a Delhi e formularono un indirizzo di risposta in cui approvavano le intenzioni del Governo. Il 23 dicembre il Viceré convocò al palazzo vicereale i rappresentanti delle varie tendenze fra cui Gandhi, P. M. Neheru per il Congresso, sir B. Saprù per i liberali, Jinnah per i Musulmani. I liberali ed i Musulmani assicurarono il Governo del loro appoggio, ma coi rappresentanti del Congresso, dopo tre ore di discussione non fu possibile giungere ad un accordo. Questi ultimi infatti, e Gandhi in modo particolare, ponevano come condizione per partecipare alla conferenza della Tavola Rotonda che il Governo desse assicurazione che la conferenza avrebbe avuto il carattere di una costituente e che il Governo britannico avrebbe accettato senz'altro la costituzione da quella elaborata.

Il Viceré dichiarò di non poter prendere alcun

impegno del genere; la conferenza veniva convocata per raggiungere un accordo di massima fra le parti intorno a un progetto di costituzione che avrebbe poi dovuto essere sottoposto al Parlamento britannico, a cui spettava qualsiasi decisione definitiva in materia. Qualche giorno dopo si riunì il Congresso a Lahore, in un'atmosfera di grande eccitamento. Presiedeva il giovane Neheru, divenuto ormai il capo riconosciuto degli estremisti. La sua elezione significava la decisione del Congresso di tagliare i ponti e di interrompere le trattative. Tutti i congressisti, Gandhi compreso, si dichiararono questa volta favorevoli all'indipendenza assoluta (*pûna svarâj*) e pronti ad iniziare la disobbedienza civile. Gandhi venne di nuovo investito di poteri dittatoriali e si apprestò ancora una volta a compiere il grande esperimento del *satyâgraha*.

Il 30 gennaio fece un ultimo tentativo, pubblicando in *Young India* che la disobbedienza civile poteva essere evitata se il Governo avesse dato immediatamente soddisfazione ai nazionalisti su alcuni punti che rappresentavano le rivendicazioni più urgenti (introduzione del proibizionismo, riduzione della imposta fondiaria, riduzione degli stipendi dei funzionari e del bilancio militare ecc.). Non avendo questa offerta sortito, come era prevedibile, alcun risultato, il 4 marzo Gandhi inviò una lettera a Lord Irwin in cui gli notificava la sua decisione di ricorrere alla disobbedienza civile. In una seconda lettera, scritta poco dopo, precisava che la legge scelta per iniziare la disobbedienza civile era la legge sul monopolio del sale, la quale,

incidendo la tassa sul sale sui piu poveri, appariva particolarmente odiosa

9) *I moti del sale*

La mattina del 12 marzo 1930 Gandhi seguito da 79 studenti del *Vidyapith*, primo nucleo dei volontari *satyâgrahi* lascio l'*âçram* di Sabarmati, di retto a Dandi una localita costiera, per fabbricarvi qualche grammo di sale in spregio alle leggi sul monopolio. Ad ogni tappa, ad ogni villaggio ove egli si fermava ad arringare la folla, decine, centinaia, migliaia di contadini e di Indiani di ogni condizione si univano al corteo. Il 5 aprile la strana processione raggiunse Dandi: il mattino del 6 Gandhi raccolse alcuni grammi di sale sulla spiaggia, in mezzo ad una folla frenetica, fra grida di « Gandhi ki jai ! »

Era questo il segnale di inizio della campagna di disobbedienza, organizzata questa volta assai meglio che non nel 1922. Un manifesto venne pubblicato in cui Gandhi annunciava l'inizio della disobbedienza civile. A quell'ora stessa in migliaia di localita disseminate per tutta l'India, decine e centinaia di migliaia di persone incominciarono deliberatamente a violare le leggi ed a farsi imprigionare. Una settimana dopo erano gia state operate parecchie centinaia di arresti, fra gli arrestati figuravano capi influenti del Congresso fra cui J. Neheru, condannato a sei mesi.

La notte dal 4 al 5 maggio venne arrestato anche Gandhi. La notizia del suo arresto produsse una enorme emozione non solo in India, ma anche



fuori Centodue pastori anglicani degli Stati Uniti inviarono un telegramma di protesta a MacDonald. Senza alcun preavviso un solenne *hartal* venne spontaneamente osservato in tutta l'India. Lord Irwin convocò i rappresentanti dei liberali e dietro loro consiglio reiterò l'assicurazione che il Governo restava fedele alla politica annunciata il 1° novembre e che i preparativi per la conferenza della Tavola Rotonda erano già a buon punto. Ma il Comitato del Congresso, riunitosi ad Allahabad, respinse ogni tentativo di intesa, raccomandando la continuazione e la intensificazione della campagna di disobbedienza civile.

A differenza del 1922, quando la non cooperazione era stata messa in atto soprattutto da un gruppo di intellettuali, questa volta avevano risposto all'appello forti masse di contadini, affascinate dalla personalità di Gandhi ed in parte sedotte dal programma agrario di Neheru. Ne risultò una paralisi quasi completa di tutta la vita nazionale. Gli atti di disobbedienza alle leggi venivano compiuti da folle silenziose, in generale tranquille. La polizia cercò di intervenire. I componenti di quelle folle anonime si lasciarono imprigionare in massa senza far resistenza, subito rimpiazzati da nuovi *satyâgrahî*. Gli agenti ricevettero l'ordine di picchiare e quelle folle resistettero con ostinata passività. In alcune località la polizia fece uso delle armi, e quelle folle si lasciarono decimare. Gandhi, prevedendo l'arresto, aveva disposto perché il movimento continuasse sotto altra guida. Scomparso lui, la direzione della campagna venne assunta dalla moglie. Anch'essa fu arrestata. A mano a mano

che i capi venivano arrestati, erano subito rimpiazzati. Capi locali improvvisati sembravano scaturire dal suolo per organizzare dovunque la resistenza. I contadini non pagavano più i fitti preferendo rifugiarsi negli Stati indiani semi indipendenti. Il boicottaggio dei tessuti stranieri divenne generale, picchetti armati di uomini e di donne piantonavano i negozi ove si vendevano stoffe straniere impedendone l'acquisto. I funzionari governativi vennero colpiti da un pauroso ostracismo, nessuno voleva più fornir loro neppure i generi più necessari. Le tribù di frontiera incominciarono ad approfittare di questo stato di cose per compiere delle razzie, si cominciò a temere per la fedeltà dei *cipayes*. Le prigioni governative rigurgitavano di detenuti politici e la gara per farsi arrestare continuava sempre più intensa.

Alla fine di ottobre vi erano 23 000 persone in carcere per reati politici. In dicembre queste erano quasi 50 000<sup>1</sup>.

Tentativi di mediazione fra il Governo e il Congresso furono compiuti da T. B. Sapru, *leader* dei liberali e da M. R. Jayakar, capo dei responsivisti. Costoro, dopo esser stati ricevuti dal Vicere, ebbero dei colloqui con Gandhi. Vi fu uno scambio di comunicazioni tra Gandhi e Nehru. Ma non fu possibile concludere. Un altro tentativo di mediazione compiuto questa volta da Inglesi, fallì poco dopo.



## CAPITOLO QUINTO

### VERSO IL PURNA SVARÂJ (1)

#### 1) *La prima conferenza della Tavola Rotonda*

Frattanto fin dal mese di giugno la Commissione Simon aveva pubblicato il suo rapporto, esso concludeva raccomandando l'abolizione del sistema diarchico e la creazione di governi indiani responsabili dinanzi alle assemblee legislative nelle provincie, ma riaffermando la necessita di mantenere un esecutivo forte e stabile al centro, controllato dal Governo britannico. Il rapporto fu accolto con sprezzante indifferenza, tranne che tra i Musulmani, il Governo britannico finì di svalutarlo rinunciando a fare di esso la base dei lavori della conferenza della Tavola Rotonda.

Questa tenne la sua prima seduta plenaria il 17 novembre, con grande sfarzo e apparato. Vi partecipavano i principi indiani i rappresentanti delle

(1) *Purna svaraj* Indipendenza assoluta

comunità minoritarie, i nazionalisti liberali, responsivisti, indipendenti e i membri del *Justice Party*. Mancava il Congresso, che continuava ad alimentare in India la campagna di disobbedienza civile. In complesso però lord Irwin era riuscito a radunare un lotto di personalità rappresentative, talune anche di tendenze radicali. Insieme ai membri indiani, sedevano allo stesso tavolo rappresentanti dei laburisti, liberali e conservatori inglesi. Presiedeva il primo ministro MacDonald.

Scopo della conferenza doveva essere quello di raggiungere un accordo di massima intorno ai problemi costituzionali fondamentali, affinché il Governo britannico potesse sottoporre al Parlamento delle proposte concrete e definite.

I partecipanti sembravano d'accordo su di una premessa di carattere generale: che cioè la soluzione del problema costituzionale dovesse comprendere anche gli Stati cosiddetti indipendenti dell'India, dando vita ad una federazione indiana.

L'attenzione e gli sforzi della conferenza si concentrarono su tre questioni fondamentali. 1) Come si sarebbe potuto inserire i principati indiani, tuttora retti da regimi assolutistici, in un sistema politico federale a carattere democratico rappresentativo? 2) Quale garanzia si sarebbe potuta offrire ai Musulmani ed alle altre comunità minoritarie nell'ambito di un'India autonoma, ove gli Indú, per la loro preponderanza numerica, avrebbero certo conquistato una posizione di preminenza? 3) Era possibile, ed in qual modo, conciliare il principio di un esecutivo responsabile dinanzi ad una assemblea elettiva, con il mantenimento di un legame

con la Corona e il rispetto delle posizioni britanniche in India ?

Quest'ultima questione parve subito ben avviata ad una soluzione soddisfacente grazie all'atteggiamento dei principi indiani. Questi, che già avevano avuto modo di concertare il loro atteggiamento in precedenza, si dichiararono disposti ad adire subito ad una federazione coll'India britannica riaffermando nello stesso tempo per bocca del Maharaja di Bikaner la loro « lealtà assoluta ed indefettibile al trono imperiale ». Il mantenimento di un legame costituzionale fra lo stato federale indipendente e la Corona garantiva ai principi il rispetto dei diritti e privilegi acquisiti e si poteva esser certi che l'avrebbero difeso fino all'ultimo. La minaccia rappresentata per l'Inghilterra dalla posizione preminente conquistata dal Congresso nell'India britannica era così neutralizzata dalla presenza nella Federazione dei principi che non avrebbero mai aderito alla politica del Congresso, ormai orientata verso il pūrṇa svarāj l'indipendenza assoluta.

Le altre due questioni erano ancor lungi dall'esser risolte quando il 19 gennaio 1931 la Conferenza venne aggiornata per permettere ai delegati di tornare in India a compiere un ultimo sforzo per convincere i rappresentanti del Congresso, la cui assenza rendeva precaria qualsiasi decisione, a desistere dal loro atteggiamento di non cooperazione ed a partecipare ai lavori della conferenza.

Per facilitare questo tentativo lord Irwin il 25 gennaio 1931, libero incondizionatamente Gandhi e gli altri membri del Comitato Esecutivo del

Congresso, invitandoli con un proclama a desistere dal loro atteggiamento, di non cooperazione. Gandhi, appena liberato, dopo essere accorso ad Ahmedabad al capezzale di P. N. Neheru ed averlo assistito negli ultimi momenti, si volse, insieme agli altri capi del Congresso, ad esaminare la nuova situazione creata dal gesto del Viceré. Se questo era il segno di un reale e sostanziale mutamento nell'atteggiamento del Governo si poteva trattare. Questo scrisse Gandhi al Viceré chiedendo un colloquio. I *leaders* moderati, Sastri, Sapru e Jayakar, in continuo contatto col Viceré, agirono da intermediari ed il colloquio ebbe luogo a Delhi il 17 febbraio. Il Comitato esecutivo del Congresso aveva dato a Gandhi pieni poteri per trattare. Al colloquio del 17 ne tennero dietro altri sette. Finalmente il 5 marzo venne raggiunto un accordo completo noto poi come il « Patto Irwin-Gandhi » con cui, messa da banda ogni preoccupazione di prestigio e di popolarità, non si ebbero né umiliati né vinti. I punti fondamentali dell'accordo erano: 1) revoca delle ordinanze speciali e di tutti i procedimenti pendenti; 2) liberazione immediata di tutti i detenuti politici non rei di atti di violenza; 3) restituzione delle proprietà non vendute a terzi; 4) modificazione delle leggi sul monopolio del sale nel senso di fare qualche concessione ai più poveri per la fabbricazione del sale in località determinate; 5) limitazione delle attività dei picchetti rivoluzionari istituiti per impedire la vendita di tessuti stranieri, dei liquori e delle droghe intossicanti; 6) partecipazione del Congresso alla Tavola Rotonda.

L'accordo fu salutato da ambe le parti come

l'inizio di un'era nuova nella storia dell'India Gandhi si dedicò a far osservare, nella lettera e nello spirito, i termini del patto. Il 28 marzo riuscì a farlo ratificare dal Congresso di Karachi e dallo stesso Congresso ottenne l'autorizzazione a partecipare, in rappresentanza di questo, alla Conferenza della Tavola Rotonda.

## 2) *La seconda conferenza della Tavola Rotonda*

Il 17 aprile 1931 lord Willingdon successe a lord Irwin. Il patto Gandhi-Irwin apparve per un momento in pericolo, essendosi accesa fra i congressisti ed il Governo una disputa, entrambe le parti accusando l'altra di non aver adempiuto i termini della tregua. Ma, alla fine, in seguito a dei colloqui diretti fra Gandhi e lord Willingdon, venne riconfermata la validità del patto ed annunciata la partenza di Gandhi per Londra. Questa ebbe luogo il 29 agosto 1931. Con Gandhi era solo il *pandit* Malaviya e sir P. S. Pattani.

La Conferenza riprese così i suoi lavori al completo. Questi durarono fino al 1° dicembre, attraverso discussioni e contrasti vivacissimi.

Alla fine fu raggiunto un accordo di massima, molto approssimativo, sulle linee generali della nuova costituzione. Non fu tuttavia possibile formulare un progetto concreto poiché permaneva un notevole disaccordo circa l'attuazione pratica dei principi generali.

La nuova costituzione avrebbe riunito l'India britannica da una parte ed i principati indiani dall'altra in un'unica federazione. Al centro vi sareb-



be stata un'Assemblea Legislativa federale composta dei rappresentanti dell'India britannica e dei principi ed un esecutivo federale responsabile verso l'assemblea. Le provincie dell'India britannica sarebbero state delle entità politicamente autonome, rette in forma democratica. Restava invece insoluto il problema dei rapporti fra la costituzione interna e l'organismo federale; come pure la misura in cui i singoli stati avrebbero dovuto essere rappresentati al centro. Per un certo periodo di tempo era previsto che i ministri della difesa e degli affari esteri restassero responsabili anziché verso l'Assemblea verso il Viceré. E questi, sempre per un periodo di transizione, nella sua qualità di Governatore Generale, sarebbe stato investito di speciali poteri di legiferare al disopra dell'Assemblea su talune questioni di interesse vitale (protezione delle minoranze, mantenimento della stabilità finanziaria, tutela della pace e dell'ordine).

L'ostacolo maggiore alla elaborazione di uno schema di costituzione più particolareggiato si rivelò la questione delle minoranze. Non fu possibile conciliare il punto di vista indù e quello musulmano. La *All India Muslim Conference* del primo gennaio 1929 aveva deciso che i Musulmani non avrebbero mai dato il loro consenso ad una costituzione che non garantisse loro il 33 per cento dei seggi in seno all'Assemblea Legislativa centrale e non elevasse a dignità di provincia il Sind e la Provincia di Frontiera ove i Musulmani erano in forte maggioranza. I delegati musulmani non erano disposti a transigere su questi punti. Gandhi, d'altra parte, aveva un mandato preciso dal Congresso

Poiche questo aveva un programma nazionale, esigeva che la questione comunalistica fosse risolta su linee strettamente nazionali, vale a dire che non si perpetuasse la divisione fra le comunità con la istituzione di elettorati separati, ma che vi fosse un elettorato unico. Un accordo fu raggiunto, ad un certo momento, tra i rappresentanti dei Musulmani, degli intoccabili, degli anglo indiani e della comunità commerciale britannica dell'India sulle salvaguardie ritenute indispensabili. Ma Gandhi, appoggiato dai Sikh, vi si oppose energicamente, riaffermando il diritto del Congresso a rappresentare l'intera nazione al di sopra delle distinzioni comunalistiche. Soprattutto egli era personalmente contrario all'adozione di un elettorato separato per gli intoccabili poiche ciò significava riconoscere ufficialmente quella spaventosa ingiustizia sociale e sanzionarla. In un discorso appassionato pronunciato dinanzi al Comitato per le minoranze egli disse:

« Posso comprendere le pretese delle altre minoranze, non quelle dei rappresentanti degli intoccabili. Queste significano il perpetuarsi di una barriera sinistra. Io non sacrificerei gli interessi vitali degli intoccabili neppure alla libertà dell'India. Mi onoro di rappresentare nella mia persona la massa degli intoccabili. Vi parlo non solo a nome del Congresso, ma anche a nome mio. Noi non vogliamo che gli intoccabili siano considerati una classe a se. I Sikh possono restare tali in perpetuo così pure i Musulmani e gli Europei. Ma possono gli intoccabili restare in eterno intoccabili? Vorrei piuttosto veder l'Induismo morire che

l'intoccabilità sopravvivere... perciò tengo a dichiarare qui con tutta solennità che se dovessi essere l'unico a resistere lo farei a costo della vita » (1)

Durante tutti i lavori della Conferenza Gandhi dimostrò una intransigenza ed una diffidenza in lui insolite. Forse l'ambiente straniero ed ormai così lontano dalle sue concezioni, forse le notizie provenienti dall'India di torbidi e di repressioni possono avere influito sul suo atteggiamento. Egli, e con lui il Congresso, aveva sperato che la Conferenza avrebbe avuto il carattere di un'assemblea costituente e che da essa sarebbe uscita già perfezionata la costituzione definitiva. Ora vedeva questa perdersi ed arenarsi di fronte ad un'infinità di difficoltà minori e sentiva montare un'amara delusione.

Certo egli non diede prova in questa circostanza di quel genio del compromesso che è sempre stata la sua maggior dote politica. Non fece che ribadire ostinatamente il punto di vista del Congresso a proposito della struttura della Federazione, della questione minoritaria, della composizione della legislatura, delle salvaguardie costituzionali

La seduta finale della Conferenza si iniziò il mattino del 30 novembre. Alla sinistra di MacDonald sedeva la poetessa Sarojini Naidu, ravvolta nelle ampie falde del costume nazionale. Alla sinistra di questa stava Gandhi, coperto da un mantello di tela *khaddar*. Era il giorno da lui dedicato al silenzio. Gli oratori si susseguirono ed egli li ascoltava immobile, muto, intrattabile, enigmatico, squa-

(1) O E pag 833 - *The minorities question*

drandoli coi piccoli occhi diffidenti dietro le lenti sgangherate. Trascorsa la mezzanotte egli prese la parola rivolgendosi all'assemblea un discorso sibillino, agghiacciante. Accennando alle parole del primo ministro, che aveva voluto chiarire la posizione del Governo, dichiaro di non voler esprimere alcuna opinione su di esse.

« Le esaminerò ancora una volta, due volte, tre volte, quante volte sarò necessario, pesando ogni parola, cercando di leggerne il significato riposto, se ne hanno uno, mettendo i puntini sugli i e le lineeette ai t se manterro le conclusioni a cui sono giunto ora queste sono che, per conto mio, noi siamo giunti ad un bivio ove le nostre vie divergono » (1)

Tutti interpretarono il discorso come una minaccia di riprendere la non cooperazione. La situazione in India si era infatti nel frattempo molto aggravata, e Gandhi volle partire immediatamente. Durante il viaggio, le notizie giungevano sempre più allarmanti. La crisi economica mondiale si faceva sentire anche in India con effetti preoccupanti, i contadini erano semi rovinati dalla caduta dei prezzi del grano e le idee comunistiche di J. Nehru trovavano fra di essi sempre maggior credito, suscitando fermento e malcontento. Nel Bengala il terrorismo, endemico, segnava una recrudescenza preoccupante. Nella Provincia di Frontiera un *pathan* fanatico, Ghaffor Khan, detto il Gandhi della Frontiera, aveva organizzato un movimento autonomista rivoluzionario delle Comici Rosse, che in

(1) O. E. p. 896 e seg. *Au retour*

coraggiava i contadini a ribellarsi, incitandoli a sospendere il pagamento dell'imposta fondiaria e predicando fra di essi la disaffezione. A Peshwar nell'aprile del 1930, a Bannu, a Mardan, a Kohat erano scoppiati disordini sanguinosi. Lord Willingdon, per fronteggiare la situazione, aveva emanato una serie di severe ordinanze valendosi dei poteri di emergenza. Il 25 dicembre aveva fatto arrestare A. Ghaffar Khan, il 26 J. Neheru ed altri capi del Congresso

### 3) *Ritorno e arresto di Gandhi*

Due giorni dopo, in un'atmosfera tesa e sovreccitata, Gandhi sbarcò a Bombay. Immediatamente cercò di vedere il Viceré; gli telegrafò dolendosi delle ordinanze, delle repressioni e degli arresti, chiedendo un colloquio. Il Viceré rispose cortesemente, spiegando le ragioni che avevano costretto il Governo a delle misure repressive, dicendosi lieto di veder Gandhi, ma affermando recisamente di non esser disposto « a discutere con lui misure che il Governo dell'India, coll'approvazione del Governo di S. M. aveva ritenuto necessario adottare nel Bengala, nelle Provincie Unite e nella nuova Provincia di Frontiera ». Ne seguì uno scambio di lettere, Gandhi ribattendo gli argomenti coi quali il Viceré giustificava le misure prese ed informandolo della decisione del Comitato Esecutivo del Congresso di ricorrere alla non cooperazione, il Viceré riaffermando il suo punto di vista e ricusando di trattare con qualsiasi organizzazione politica sotto la minaccia di una azione illegale. Il

2 gennaio Gandhi notificò la ripresa della non cooperazione e la sua decisione venne resa nota solennemente il 3 gennaio con un manifesto al paese. Il Governo rispose dichiarando illegale la non cooperazione ed il Congresso ventiquattro ore dopo Gandhi veniva arrestato insieme col suo luogotenente V. Patel e rinchiuso nella prigione di Yeravada.

Questa volta, anche in carcere, Gandhi non cessò di lottare. Ciò che soprattutto lo preoccupava era la questione delle minoranze. Egli si era proposto al suo ritorno in India di dedicare tutti i suoi sforzi ad una campagna in favore degli intoccabili. La rimozione dell'intoccabilità era ormai divenuto il cardine di tutto il suo programma di ricostruzione sociale, al disopra anche della conquista dello *svarāj*. Di fronte al Comitato per le minoranze, alla Conferenza della Tavola Rotonda, egli aveva dichiarato: «Non farei mercato degli interessi vitali degli intoccabili neppure per la libertà dell'India», e aveva aggiunto di essere disposto qualora fosse stato necessario, a resistere all'adozione di elettorati separati per gli intoccabili anche a costo della vita. L'11 marzo infatti egli indirizzò dal carcere una lettera al ministro per l'India sir Samuel Hoare ammonendolo che la frase da lui pronunciata dinanzi al Comitato per la minoranza non era un tratto di retorica, ma che egli era ben deciso a lasciarsi morire di fame se, come gli pareva di intendere dai giornali, il Governo avesse fatto sue le raccomandazioni della Tavola Rotonda. Il 17 agosto infatti il Governo britannico fece conoscere la sua decisione di imporre, in

manca di una soluzione concordata fra le parti. un *modus vivendi* (*Comunal award*) che regolasse i metodi di elezione e la proporzione delle rappresentanze. Maomettani, Sikh, Cristiani (in alcune regioni) anglo-indiani, europei ed intoccabili avrebbero votato per elettorati separati

L'indomani Gandhi annunciò direttamente al primo ministro MacDonald la sua determinazione di lasciarsi morire di fame se la decisione non veniva revocata nei riguardi degli intoccabili. Seguì uno scambio di lettere fra i due ed il 20 settembre Gandhi incominciò a rifiutare il cibo. Anche questa volta la notizia commosse tutta l'India. Di fronte allo spettacolo del Mahâtmâ che si lasciava morire di fame sotto il mango del cortile della prigione di Yerawada tutti si adoperarono per raggiungere un compromesso accettabile. Si riunì a Poona una Conferenza di capi delle varie comunità. L'accordo fu raggiunto il giorno 24 ed approvato da Gandhi. Per un periodo di transizione di dieci anni agli intoccabili venivano riservati un certo numero di seggi nelle varie provincie; ma venivano aboliti per essi gli elettorati separati. Centinaia di telegrammi vennero inviati al Governo britannico perché ratificasse subito « il patto di Yerawada » mutando la decisione presa. Il Governo aderì alla soluzione concordata fra le parti e la vita del Mahâtmâ fu salva.

Ma egli non si ritenne pago. Dalle autorità governative ebbe il permesso di condurre dal carcere una campagna a base di articoli e di messaggi per convincere gli Indù ortodossi (rappresentati soprattutto dalla *Hindu Mahâsabhâ*) ad abolire l'intocca-

bilita, e di nuovo minaccio di digiunare a costo della vita se non veniva rimosso il divieto di accesso per gli intoccabili esistente in quasi tutti i templi indu

Si accingeva a mettere in pratica la minaccia ed aveva già annunciato un digiuno di dodici giorni quando il Governo temendo per la sua salute lo libero l'8 maggio 1933. Egli perseverò tuttavia nel suo proposito e ricusò il cibo fino al 29 maggio ponendo in serio pericolo la sua stessa esistenza.

Intanto il Presidente del Congresso, M. S. Aney, aveva proclamato il 9 maggio la sospensione per un periodo di sei settimane, della disobbedienza civile nella speranza che la liberazione di Gandhi fosse il segno del desiderio del Governo di venire ad un accordo col Congresso. Allo spirare delle sei settimane la tregua venne rinnovata ed il Comitato esecutivo riunito a Poona approvò un ordine del giorno in cui veniva decisa la sospensione della disobbedienza civile a partire dal 1° agosto qualora Gandhi avesse nel frattempo raggiunto un accordo onorevole col Vicere. Ma questo ricuso di riceverlo, esigendo che fosse prima revocata senza condizioni la disobbedienza civile e non solo sospesa. Il 26 luglio Aney, per consiglio di Gandhi, proclamò la cessazione della disobbedienza civile come movimento di masse «riservando tuttavia il diritto degli individui pronti a soffrire». Ma il Governo proclamò di non fare alcuna differenza fra la disobbedienza civile collettiva e individuale ed il 1° agosto riarrestò Gandhi, mentre questi si apprestava a compiere un giro attraverso l'India per predicarvi la disobbedienza civile individuale e il boicottaggio.



dei tessuti stranieri. Questa volta la prigionia di Gandhi durò solo alcune settimane, e di nuovo, benché condannato a un anno di carcere, venne rimesso in libertà per timore delle conseguenze di un ennesimo digiuno da lui iniziato.

Da allora Gandhi si è quasi completamente appartato dalla scena politica. L'8 novembre 1933, dopo aver affidato a Jawaharlal Neheru la direzione del Congresso, ha iniziato un lungo giro nell'India per predicarvi l'abolizione dell'intoccabilità. Ha fondato un nuovo giornale l'*Harjan* (l'Intoccabile) che è divenuto il principale strumento del suo apostolato. E a questo egli si è dedicato costantemente negli ultimi anni. Nel 1935 si è prodigato per soccorrere le vittime dello spaventoso terremoto di Patna. Nel 1936 ha organizzato a Faizpur la Mostra delle Industrie del Villaggio, una rassegna delle attività artigiane dell'India. Ma il suo *karman* non è ancora compiuto e l'influenza che egli esercita sulle grandi masse, come sui capi di tutte le tendenze e partiti politici, è sempre grandissima, non ostante la penombra in cui egli vive da qualche anno. Recentemente ha dato segni di un rinnovato interesse per la lotta politica; interesse sia pure negativo determinato soprattutto dall'apprensione per le nuove tendenze estremiste che fanno capo al « Blocco Congressista Avanzato » di Subhas Chandra Bhowse col quale Gandhi ebbe una vivace polemica tanto da indurre questi, nel gennaio del 1939 a dimettersi da Presidente del Congresso. Ed è soprattutto in questi ultimi mesi in cui, per effetto della situazione creata all'Impero britannico dalla guerra, la crisi indiana ha raggiunto una fase che

potrà essere decisiva, che Gandhi ha ripreso con tutto col Congresso, su cui esercita, come sempre, un'influenza moderatrice

#### 4) *La terza conferenza della Tavola Rotonda e la costituzione del gennaio 1935*

Dopo il ritiro di Gandhi dalla seconda Conferenza della Tavola Rotonda il Governo britannico, di fronte alla reviviscenza della disobbedienza civile, adottò una politica bifronte. Da una parte agì risolutamente per mantenere l'ordine e la legalità, dall'altra proseguì i suoi sforzi costruttivi per arrivare ad un progetto di costituzione accettabile e nello stesso tempo tale da salvaguardare per quanto possibile, gli interessi vitali della Gran Bretagna. Così, mentre promulgava e applicava una serie di ordinanze repressive (4 gennaio) mentre procedeva con pugno di ferro contro gli attentatori bengalesi, arrestando e deportando, mentre proibiva la convocazione del Congresso (aprile 1932) dichiarando illegali le organizzazioni da esso dipendenti nominava comitati e commissioni d'inchiesta per lo studio dei maggiori problemi costituzionali e convocava una terza conferenza della Tavola Rotonda.

A questa parteciparono 46 membri, 34 Indiani e 12 Inglesi. Fra gli Indiani erano rappresentati i liberali ed i responsivisti, mancava il Congresso. Il 18 marzo 1933 il Governo pubblicò un Libro Bianco in cui era contenuto il progetto di costituzione formulato sulla base delle conclusioni delle precedenti conferenze della Tavola Rotonda. Ma

l'accoglienza al Libro Bianco fu sfavorevolissima; e dinanzi all'unanimità dei dissensi provenienti da tutti i settori dell'opinione indiana, venne approvata ai Comuni la proposta di sir S. Hoare di nominare una Commissione Mista (*Joint Select Committee*) di membri delle due Camere autorizzata a discutere con i maggiori esponenti indiani il Libro Bianco. Ventotto personalità indiane vennero invitate a Londra a tale scopo e si iniziarono le consultazioni.

La Commissione Mista redasse le sue conclusioni verso la fine di ottobre 1934. Queste vennero pubblicate in una estesa relazione contemporaneamente in India ed in Inghilterra il 22 novembre. La relazione fu approvata ai Lords (4 dicembre) ed ai Comuni (10 dicembre) ed il Parlamento decise di fondare su di essa la nuova costituzione. Il 24 gennaio 1935 questa veniva emanata col *Government of India Bill*. La sua entrata in vigore era però rimandata ad epoca da stabilirsi.

I principii su cui questa poggiava erano tre. Costituzione di una federazione delle ex-province britanniche e dei principati indiani; autonomia delle singole unità; creazione di un governo centrale responsabile dinanzi ad un'assemblea federale. La Corona riassumeva tutti i poteri già delegati al Governo dell'India per ridistribuirli tra il Governatore Generale, la Legislatura Federale e la Corte Federale, fatta eccezione per talune materie che, per il momento, riserbava a sé. La Federazione sarebbe stata costituita, oltre che dalle province britanniche da quei principati indigeni i cui sovrani avessero aderito liberamente ad essa con forma-

le istrumento (*Instrument of accession*) Gli Stati sarebbero rimasti collegati al Viceré quale rappresentante della Corona Imperiale e non nella sua qualità di Governatore Generale. Come tale egli sarebbe stato il capo dell'esecutivo federale, composto, oltre che di lui, di ministri tratti dalla maggioranza dell'Assemblea Legislativa. La legislatura Federale sarebbe stata bicamerale, essendo composta, oltre che della Camera bassa o Assemblea legislativa (365 membri in carica per 5 anni, di cui 125 rappresentanti i principati indigeni) della Camera Alta o Consiglio di Stato (260 membri di cui 104 rappresentanti i principati e 6 il Viceré, eletti per 7 anni).

La Corona serbava a sé investendone il Viceré la difesa nazionale, gli affari esteri, gli affari del culto. Questi dicasteri, anziché da ministri responsabili dinanzi all'assemblea, sarebbero stati retti da consiglieri viceregalì, il Viceré restava, per gli affari che lo riguardavano, responsabile di fronte al Governo e al Parlamento britannico. Inoltre egli era investito di speciali responsabilità in materia finanziaria.

Era prevista la costituzione di una Corte Federale con sede a Delhi, col compito di interpretare la costituzione e le leggi federali. Le undici provincie dell'India britannica divenivano autonome con propria personalità giuridica. Tranne che per le materie devolute al Governo centrale, questo non aveva più alcun potere su di esse. Il potere legislativo, nelle provincie, era devoluto a legislature elettive e l'esecutivo era composto dal Governatore provinciale e da ministri responsabili. Al Governatore

erano tuttavia riservati speciali poteri in materia a) concernente il mantenimento della pace e della tranquillità; b) la salvaguardia dei diritti delle minoranze; c) tutela dei diritti degli Stati indiani; e in altri casi di minor importanza. In tali materie egli poteva legiferare per decreto al disopra e contro le assemblee. Quanto ai modi di elezione e alla proporzione delle rappresentanze ci si sarebbe attenuti al *Comunal Award* del 19 marzo 1932, coi mutamenti apportativi, per gli intoccabili, dal patto di Yerawada.

#### 5) *Sfavorevoli accoglienze alla Costituzione*

Quando fu conosciuta la costituzione definitiva, la delusione fu generale. Essa differiva ben poco, nella parte sostanziale, da quella annunciata nel Libro Bianco. La Commissione Mista non aveva tenuto alcun conto delle pretese e delle aspirazioni del Congresso.

Dopo la proscrizione di questo, nell'aprile 1932, il Governo ne aveva di nuovo riconosciuto la legalità, essendo stata proclamata la cessazione della disobbedienza civile come movimento di massa prima, poi, su proposta di Gandhi (7 aprile 1934) anche come azione individuale. Nella sessione di Bombay (26 ottobre 1934) il presidente Rajendra Prasad aveva attaccato aspramente il Libro Bianco, accusando la nuova costituzione di rafforzare in India l'autocrazia britannica attraverso la partecipazione dei principi alla Federazione. Le poche modifiche apportate dalla Commissione Mista al progetto contenuto nel Libro Bianco non

facevano che rendere tale progetto più invisibile ai nazionalisti, mutando a favore dei principi la proporzione dei seggi nella Camera Federale, nel progetto definitivo agli Stati indiani veniva riservato il 36 per cento dei seggi mentre le popolazioni di questi rappresentano non più del 25 per cento della popolazione indiana.

La nuova costituzione — si faceva osservare — dava all'India solo apparentemente una forma di governo democratico rappresentativa. Riservando al Vicere gli affari esteri, gli affari del culto, la difesa, sottraendo ai ministri responsabili i quattro quinti del gettito delle imposte, concedendo al Governatore Generale e ai Governatori Provinciali poteri eccezionali per i casi di emergenza l'Inghilterra toglieva con una mano quello che aveva dato coll'altra.

Così, lungi dall'appagare l'ideale perseguito dal Congresso che era il *purna svarâj* l'indipendenza assoluta, la nuova costituzione non realizzava neppure per l'India lo *status* di Dominion auspicato dalle correnti più moderate. Perciò essa fu osteggiata anche dalla Federazione Liberale, che già aveva condannato il Libro Bianco per bocca del suo leader, T. B. Saprù e riaffermava tale condanna dopo la pubblicazione dell'*Indian Reform Bill*, respingendolo e raccomandando di abbandonarlo. I Musulmani poi, sebbene avessero ottenuto le salvaguardie richieste, si dichiararono anch'essi scontenti e contrari alla costituzione.

Vi sono una decina di partiti ed organizzazioni politiche musulmane in India. La maggior parte di queste hanno carattere locale e la loro influenza

non si estende oltre le provincie ove l'elemento musulmano è in prevalenza, il Punjab, la Provincia di Frontiera, il Bengala e il Sind. Solo la Lega musulmana Pan-Indiana ha carattere veramente nazionale. Quest'ultima mira, come il Congresso, alla instaurazione in India di un governo responsabile su basi rappresentative, ma in cui siano salvaguardati gli interessi musulmani. Perciò anch'essa si dichiarò contro la nuova costituzione e perché questa non instaurava in India un Governo veramente responsabile ed autonomo e perché essa rendeva inevitabile un predominio indù in seno alla Legislatura Federale, predominio reso più completo dalla partecipazione alla Federazione dei principati, in gran maggioranza indù. Anche le altre comunità minoritarie si sentivano insufficientemente protette contro lo stesso pericolo e perciò, come i Musulmani, avversavano la nuova costituzione.

Questa, infine, non soddisfaceva neppure i Principi i quali, sebbene simpatizzassero colle aspirazioni autonomistiche dell'India britannica, temevano e temono di perdere in un'India federale quelle prerogative e quei diritti che derivano loro dai trattati conchiusi con la Compagnia delle Indie e rinnovati dalla Corona; soprattutto temono la diffusione delle teorie democratiche rivoluzionarie e antiassolutistiche del Congresso fra le popolazioni dei loro Stati, tanto più che il Congresso proclama ormai esplicitamente di tendere al *pūrṇa svarāj*, vale a dire alla rescissione di ogni legame costituzionale colla Corona Britannica, mentre i Principi vedono nel mantenimento di quel legame la continuazione della garanzia della Corona con-

tro ogni attentato alla loro sovranità interna. Per ciò, mentre il Congresso vorrebbe che la Corona rinunciasse a quei poteri che si è riservata, i Principi vorrebbero vedere estesi e rafforzati tali poteri, e, per opposte ragioni anch'essi ritengono insufficiente la nuova costituzione.

Nonostante il generale disfavore, il Governo britannico stabilì che la nuova costituzione entrasse in vigore il 1 aprile 1937, tranne che per la parte riguardante la Federazione e gli organi federali. Per questa la costituzione si sarebbe perfezionata in un secondo tempo quando fosse stato raggiunto un accordo con un numero di principati indiani tale che questi rappresentassero almeno la metà della popolazione dell'India non britannica. In attesa di che, al centro avrebbero continuato a funzionare l'esecutivo e la Legislatura esistenti.

Le elezioni per la costituzione delle Assemblee legislative nelle undici provincie ormai autonome dell'India britannica ebbero luogo dal 18 gennaio al 20 febbraio 1937. Vi presero parte tutti i partiti politici, anche il partito parlamentare del Congresso — lo *Svaraj Party* — ricostituito nel marzo del 1934 per permettere ai congressisti i quali non avevano adottato la resistenza passiva individuale di partecipare alla lotta politica.

Nella sessione tenuta alla fine di dicembre del 1936 nel villaggio di Faizpur, sotto la presidenza di J. Neheru, da poco dimesso dal carcere, dove aveva scontato una condanna di due anni, il Congresso riaffermava solennemente che « la Costituzione era imposta all'India contro la volontà del suo popolo e che si doveva convocare una costituen-



te ». Decideva tuttavia di presentare propri candidati alle elezioni in tutte le provincie e di sedere nei Consigli, ma non per collaborare col Governo, bensì per sabotare la nuova costituzione ed affrettarne la fine.

Il risultato delle elezioni fu nettamente favorevole al Congresso. In cinque provincie su undici esso ottenne la maggioranza assoluta; nelle altre, tranne che nel Punjab e nel Sind, ove i Musulmani sono in grande prevalenza, risultò il partito più numeroso. Esso poteva inoltre contare sull'appoggio del nuovo partito nazionalista sorto nel giugno 1934 in seguito alla secessione del *pandit* Malaviya e di Aney. Questi si erano dimessi dal Congresso, perché il Congresso, nella sua qualità di organizzazione pan-indiana e non comunalistica non aveva voluto prender posizione di fronte al *Comunal Award*. Il nuovo partito nazionale invece, appoggiandosi all'*Indian Mahâsabhâ* sosteneva nella questione il punto di vista degli Indù ortodossi. Per il resto esso era ed è solidale col partito del Congresso, di cui appoggia incondizionatamente la politica.

#### 6) *L'idea federale e l'antagonismo fra il Congresso ed i Principi.*

Dopo le elezioni vittoriose, si poneva per il Congresso la questione dell'assunzione del potere. Nehru, durante la sessione di Faizpur, si era dichiarato contrario, ritenendo che le salvaguardie e le facoltà eccezionali concesse al Governatore potessero i ministri nelle mani di questo. Gandhi, in una delle sue rare ricomparses sulla scena politica.

esercitando come sempre una influenza moderatrice, cerco di giungere coi Governatori ad una specie di *gentlemen agreement*, chiedendo che questi si impegnassero a non fare uso dei poteri loro concessi. Ma i Governatori risposero giustamente che rinunciare a priori i poteri conferiti loro dalla costituzione significava violarla e ricusarono. I congressisti rifiutarono allora di formare i ministeri e questi vennero costituiti il 30 e il 31 marzo con elementi tratti dai partiti di minoranza. Il 1 aprile la nuova costituzione entro in vigore inaugurata da un messaggio dell'Imperatore mentre in tutta l'India si organizzavano *hartal* e scioperi di protesta.

La crisi costituzionale durò circa tre mesi. Dall'una parte e dall'altra furono fatte da principio dichiarazioni di intransigenza. Alla fine, il 7 luglio il Comitato Esecutivo del Congresso, appigliandosi ad alcune vaghe dichiarazioni fatte il 21 giugno dal Vicere, autorizzava i deputati ad assumere il potere, « quantunque il concetto di collaborazione in esse formulato non corrisponda alle vere relazioni fra il Governo britannico e il popolo indiano ».

Da allora i ministri congressisti hanno tenuto il loro posto e il Congresso, pur non rinunciando alle sue aspirazioni di indipendenza, ha lottato nell'ambito della costituzione. Vale a dire che esso ha implicitamente accettato la parte della costituzione già in vigore riguardante l'autonomia delle provincie mentre i suoi sforzi si sono concentrati contro la Federazione non contro l'idea federale in se, ma contro una Federazione a cui partecipino gli Stati indigeni autocratici e reazionari. Alla sessione di Haripura, nel febbraio del 1938, il Presiden

te Subhas Chandra Bhose ha dichiarato che « la Federazione deve essere combattuta senza compromessi finché all'intera India non sieno dati ordinamenti rappresentativi ».

Sotto l'influenza del Congresso la lotta politica tende a spostarsi, in questi ultimi anni, su di un piano veramente nazionale. Mentre prima era strettamente limitata all'India britannica e le popolazioni degli Stati erano rimaste chiuse nella loro secolare indifferenza, da quando si parla di Federazione ha cominciato a diffondersi fra queste, dapprima timidamente, il desiderio di istituzioni rappresentative e di riforme costituzionali; e in essi si va formando una classe di Indiani colti e progressisti, influenzati dal programma politico e sociale del Congresso, che hanno iniziato la predicazione di idee nuove alle masse. Negli ultimi mesi del '38 sono state frequenti e quasi generali nei Principati le agitazioni, in gran parte fomentate dal Congresso, benché questo « pur riserbandosi il diritto di guidare i popoli degli Stati » abbia dichiarato più volte di non volersi ingerire negli affari interni di questi. Anche Gandhi, dal suo giornale *Harijan* ha incoraggiato questi movimenti e in molti Stati gli agitatori hanno adottato la disobbedienza civile. In qualche caso Gandhi è intervenuto direttamente, come nel marzo del '39 quando è riuscito a piegare l'intransigenza del principe di Rajkot, Takor Sahib, ricorrendo al digiuno. I ministri congressisti in tutta l'India minacciarono di dimettersi se non veniva data soddisfazione a Gandhi e, grazie all'intervento del Viceré, fu raggiunto un accordo.

Una trentina di Principi hanno fatto finora

delle concessioni sostanziali. Il 13 marzo del '39 il Presidente della Camera dei Principi a Delhi alla inaugurazione della sessione ha dichiarato che i Principi sono disposti a concedere quelle riforme che appaiono veramente necessarie ma che non ammettono l'ingerenza del Congresso e chiedono, contro di questa, la tutela inglese.

In seguito a questa dichiarazione Gandhi ha dato consigli di moderazione, sospendendo la disobbedienza civile nello Stato di Travancore, ed ha proposto un programma minimo di riforme comprendente la libertà di stampa, le libertà civili, la distinzione del bilancio personale dei Principi dal bilancio dello Stato e la riduzione della lista civile ad una somma non superiore ad un decimo delle entrate.

Ma i Principi non sembrano disposti a subire condizioni dai nazionalisti e la conclusione di una Federazione in queste condizioni appare un'impresa ben ardua. Essa non sarebbe, allo stato attuale delle cose, se non la giustapposizione di due blocchi politici aventi struttura ed interessi non solo diversi ma antagonisti. L'uno mira alla creazione di un'India unita, indipendente, democratica parlamentare, l'altro a preservare per se e a perpetuare una serie di prerogative e di privilegi inconciliabili con la concezione di uno Stato unitario e costituzionale, ed essendo tali privilegi garantiti da trattati stipulati colla Gran Bretagna vuole ad ogni costo il mantenimento di un legame costituzionale colla Corona britannica.

Il Governo britannico dal canto suo, compie ogni sforzo per rendere accettabile ai Principi l'In

*strument of Accession*, l'atto formale di adesione alla Federazione. Ma i Principi appaiono sempre piú esitanti e ancora nel luglio del 1939, con una dichiarazione collettiva concordata a Bombay respinsero l'*Instrument of Accession*, pur dopo le modificazioni apportatevi dal Governo. La loro riluttanza ad aderire alla soluzione federale e la loro diffidenza è andata aumentando in questi ultimi tempi coll'intensificarsi delle agitazioni fomentate dal Congresso nei loro Stati e col prevalere in seno al Congresso delle tendenze estremiste. Da quando Gandhi si è ritirato dalla politica attiva, il Congresso, sotto la guida di Neheru il giovane, va lentamente ma decisamente verso sinistra.

### 7) *Le tendenze di sinistra. P. J. Neheru.*

Jawaharlal Neheru è nato ad Allahabad il 14 novembre 1889. Proviene da una famiglia di brahmani del Kashmir e nelle sue vene scorre sangue azzurro purissimo. Suo padre, il *pandit* Motilal Neheru, avvocato principe e uomo ricchissimo, fu uno dei capi piú influenti del movimento congressista, specialmente dopo il 1919, quando divenne uno dei luogotenenti di Gandhi. Donò alla patria il suo immenso e fastoso palazzo che fu ribattezzato « *Svarāj Bhavan* » e divenne il quartier generale del partito del Congresso; smise abiti e costumi europei, lasciò l'esercizio della professione forense e divenne convinto fautore della non-cooperazione. Jawaharlal fu educato ad Harrow e ad Oxford, vale a dire nelle due scuole piú aristocratiche dell'Inghilterra; poi si iscrisse in una corpora-

zione di avvocati nel Temple per il necessario periodo di pratica, fino al 1912 viaggio in Europa. A quell'epoca ritorno in India e visse accanto a suo padre, in contatto continuo coi capi nazionalisti, le fasi della campagna *satyâgraha*.

Nel 1918 (1) ricoprì il primo incarico ufficiale quale segretario della *Home Rule League* da quell'anno fino al 1939 e stato membro del Comitato del Congresso. Nel 1921 fu imprigionato per la prima volta. Dopo di allora ha scontato complessivamente sette condanne, nel 1929 è stato nominato segretario generale del Congresso. Per tre anni è stato eletto Presidente, nel 1929, 1936, 1937.

Dall'aspetto molto attraente, dal tratto signorile, con un viso d'asceta ed un perfetto accento oriano egli è oggi, dopo Gandhi, il leader più popolare dell'India e come Gandhi è oggetto dell'adorazione fanatica delle masse. La sua personalità, anche se non enigmatica come quella di Gandhi, è complessa e piena di contrasti. Egli è un indiano con un'educazione affatto occidentale, e un aristocratico convertito al socialismo, e un individualista che è divenuto capo di grandi masse, e un ateo ed un razionalista acclamato *rashtrapati* (capo di Stato) dal popolo più religioso e mistico del mondo.

J. Nehru rappresenta una parte di primissimo piano nella vita politica indiana da quando Gandhi, ritirandosi nel 1934 dalla politica attiva, ha designato in lui il suo successore a capo del movimento congressista. Tra i due esiste un'amicizia profonda e sincera. Eppure non si potrebbero im-

(1) JAWAHARLAL NEHRU *An Autobiography* London Lane Ed.

maginare due temperamenti piú diversi; anche le loro concezioni religiose morali e politiche divergono. Gandhi crede nella invincibilità della non-violenza; Nehru ha pochissima fiducia in questa. Gandhi è essenzialmente uno spirito religioso, profondamente indú e disprezza la civiltà occidentale, specialmente la moderna civiltà meccanica, Nehru è ateo e razionalista convinto, detesta il misticismo ed il ritualismo:

« Lo spettacolo di quella che viene chiamata religione — almeno di ogni religione storica, positiva, in India come altrove — mi ha sempre riempito di orrore... l'ordinaria mentalità religiosa è ben lontana da ciò che io considero spirituale. Di proposito o inconsciamente chiude gli occhi dinanzi alla realtà temendo di trovarla inconciliabile col-l'idee preconcepite. È gretta, intollerante, egoista. Non aiuta, ma ostacola il progresso morale dei popoli » (1)

L'Induismo è una congerie di superstizioni funeste ed incredibili. Piú ancora che non gl'Indú Nehru odia i Musulmani che egli definisce « conservatori, reazionari, ignoranti e bigotti, grave ostacolo al risveglio dell'India » Egli vorrebbe liberare l'India dal fanatismo religioso, dal ritualismo convenzionale, dalla superstizione « odia la metafisica e adora lo spirito analitico e scientifico », vorrebbe occidentalizzare, modernizzare, industrializzare l'India.

Le sue idee politiche non hanno nulla di originale. Egli riconosce di dover tutto a Marx e a Le-

(1) J NEHERU op cit pag 377

non oltre che al padre e a Gandhi. Suo ideale è un'India marxista senza classi, senza caste, senza comunità separate ed in guerra, senza religione industrializzata e meccanizzata nelle città, popolata nelle campagne da una moltitudine di contadini liberati dalla servitù del sistema *Zemindar* e dall'oppressione fiscale, liberi di coltivare la terra, proprietaria della collettività.

Sebbene il suo programma sia nettamente marxista egli non appartiene ad alcun partito di sinistra, neppure si può dire, in senso stretto, che egli sia il capo dell'ala sinistra del Congresso, altri ad esempio Bhose, fondatore del Blocco Avanzato, si donano più a sinistra di lui.

In India oltre al Partito Comunista, sciolto dalle autorità britanniche nel luglio del 1934 per che al servizio di una potenza straniera, sono sorti recentemente un Partito Socialista del Congresso (che è una frazione del partito del Congresso avente un suo programma sociale marxista accanto al programma politico nazionalista) ed un partito laburista indipendente, fondato da Ambedkar, il capo degli intoccabili, nell'agosto 1936. Ma Nehru, pur simpatizzando con queste tendenze, non vi ha mai aderito ufficialmente per due ragioni: prima di tutto perché egli ritiene che si debba risolvere prima del problema sociale il problema dell'indipendenza e che a tale scopo debbano cooperare tutte le forze sociali e politiche dell'India, e poi perché egli, come capo del Congresso, che vuol rappresentare non una tendenza o un partito, ma l'intera nazione, ritiene di dover restare al di fuori e al di sopra dei partiti per coordinare la loro



azione e i loro sforzi ed impedire che avvengano contrasti e scissioni che indeboliscano la compagine dei nazionalisti.

L'azione politica di Nehru si è esercitata soprattutto in due direzioni. Da una parte egli ha costantemente favorito la diffusione del movimento congressista fra le grandi masse operaie e contadine ed in secondo luogo ha cercato di suscitare in India una coscienza dei problemi internazionali inquadrando il problema indiano nel divenire della situazione politica mondiale.

La necessità di allargare le basi del Congresso appoggiando questo non più soltanto ad una minoranza colta, ma alle masse soprattutto rurali era stata riconosciuta da Gandhi fin dal 1934 al Congresso di Bombay e perciò egli si era ritirato dalla direzione del partito per dedicarsi completamente all'opera di propaganda sociale nei villaggi, fra i contadini. Prima di ritirarsi il suo ultimo atto era stato di introdurre delle modifiche nella costituzione del Congresso tali da allargare in esso la rappresentanza rurale a scapito dell'influenza fino ad allora preponderante dell'elemento urbano. Nehru ha continuato per la strada seguita dal Mahâtmâ, intensificando questa politica. Egli vede nella mancata partecipazione delle masse la ragione per cui tutti i precedenti movimenti di resistenza passiva e di disobbedienza civile non hanno ottenuto risultati decisivi. Per la stessa ragione egli pospone la realizzazione del programma sociale dei partiti marxisti alla conquista dell'indipendenza. Il socialismo deve essere preparato dall'educazione delle

masse, in seguito esso verra da solo come una conseguenza necessaria

Quando nel 1936 venne annunciato che il Congresso di quell'anno si sarebbe tenuto, anziche in una grande citta, in un villaggio Maharashtra, Faizpur molti si dissero e una delle solite originalita di Gandhi. Invece la scelta di quella sede inconsueta voleva proprio significare il proposito del Congresso di accostarsi piu intimamente alla moltitudine dei contadini, era il riconoscimento che il villaggio rurale resta oggi, come sempre, il cuore dell'India e che bisogna conquistarlo per giustificare la pretesa di rappresentare la nazione e non solo un partito o una tendenza o una comunita

Anche l'azione cosi poco appariscente espliata da Gandhi in questi ultimi anni ha concorso allo stesso scopo, accanto al Congresso di Faizpur e contemporaneamente ad esso Gandhi ha organizzato la Mostra delle Industrie del villaggio, una rassegna di tutti i prodotti del piccolo artigianato indiano a cominciare dal *khaddar* il tessuto a mano. Nel discorso inaugurale della mostra egli ha detto « questa mostra non e un *tamasha*, una fiera. Essa mira a far rivivere le industrie del villaggio morte o moribonde. Raccoglie quanto l'India puo produrre non per opera dei laureati universitari ma di mani robuste che se non sanno tracciare una firma son capaci di creare con semplicita opere d'arte. Questo Congresso e un *tirthaksetra* (un pellegrinaggio) e una mecca del nostro amore per gli abitanti del villaggio. Qui nessuno trovera le comodita della vita cittadina e deve esser disposto a tutto. Anche il Presidente del Congresso e giunto

dalla stazione di Sabda su di un antico carro trainato da buoi. Non abbiamo automobili. Io spero che in futuro le assise annuali del Congresso saranno tenute in villaggi ed avranno un carattere sempre piú rurale » (1).

J. Neheru dal 1937 compie poi ogni sforzo per assicurare al movimento congressista l'apporto musulmano. Egli è riuscito finora ad ottenere l'appoggio di un gruppo di intellettuali e di forti nuclei di contadini nel Bengala, nel Sind e nel Punjab.

Questa politica ha avuto come primo risultato quello di far aumentare di sei o sette volte il numero degli iscritti al Congresso. Oggi si può calcolare che esso abbia circa 4 milioni di aderenti contro i 600.000 del 1937. In realtà i partecipanti al movimento sono molto di piú ed è probabile che raggiungano una decina di milioni; non tutti sono regolarmente iscritti a causa dell'analfabetismo diffuso nelle masse e dell'ostacolo rappresentato dai quattro *pence* all'anno fissati come quota d'iscrizione; cifra questa, per quanto irrisoria, non mai abbastanza insignificante di fronte alla spaventevole povertà dell'India.

Gli iscritti, inquadrati da circa 10 000 Comitati inviano alle assise annuali alcune migliaia di delegati. Il numero di questi varia. Al Congresso di Haripura nel 1938, uno dei piú numerosi, erano tre mila. I delegati alla loro volta eleggono un

Comitato pan-indiano composto di 373 membri che si raduna in media una volta al mese per decidere l'atteggiamento da assumere nelle varie que-

(1) « Congress goes to a village » in ASIA maggio 1937, pag 344.

zioni Il Presidente del Congresso è eletto da questi delegati, 15 dei quali costituiscono il Comitato Esecutivo, organo permanente del Congresso

### 8) *Movimenti agrari ed operai*

La politica di Neheru non solo ha allargato le basi del Congresso ma ha suscitato fra le masse, specialmente rurali di tutta l'India, movimenti ed organizzazioni politiche che operano nella stessa direzione del Congresso fiancheggiandone l'azione antibritannica. A ciò ha contribuito anche la crisi economica mondiale del 1928. La caduta dei prezzi dei prodotti agricoli, la chiusura dei mercati, la restrizione dei consumi ha ripiombato il contadino indiano nella miseria. L'impossibilità di pagare i fitti e le imposte ha aggravato il fenomeno generale dell'indebitamento. Dopo il 1932, fallito il movimento di non cooperazione, migliaia di gregari nazionalisti, lasciando delusi il carcere dove avevano patito invano, rivolsero la loro attenzione alle masse rurali scontente e afflitte. Non era difficile diffondere fra queste l'ideologia socialista, esse intendevano chiaramente un linguaggio che parlava loro di cancellazione dei debiti, di soppressione dei fitti e dell'imposta fondiaria e di controllo dei lavoratori sul futuro Stato indipendente.

Vi erano state agitazioni agrarie in India fin dagli inizi del secolo XIX quando i contadini della presidenza di Madras si erano rifiutati di pagare l'imposta fondiaria, emigrando in massa nel vicino stato di Mysore e obbligando così il Governatore a ridurre l'imposta.

Altri moti c'erano stati nel Punjab tra il 1870 e il 1880. Lo stesso Gandhi aveva organizzato fra i contadini la resistenza passiva nel distretto di Kai-ia subito dopo la guerra. Nel 1928, '29, '30 le agitazioni contadine nella regione di Bardoli avevano avuto carattere di notevole gravità. Ma è solo dopo il 1932 che questi moti si trasformano in un'azione continua, sistematica, organizzata. Folle di contadini, guidati da gregari congressisti, già provati dalla lotta e dal carcere, percorrono centinaia di chilometri a piedi per recarsi a sottoporre in forma solenne le loro proteste e le loro richieste ai ministri nei capoluoghi. Ad ogni villaggio attraversato le file si ingrossano. Molti seguono la marcia per alcuni giorni poi cedono il posto ad altri. Migliaia e migliaia di contadini vivono così per qualche tempo in un'atmosfera ardentemente rivoluzionaria e gli *slogans* socialisti si diffondono.

Nel 1934 fu fondata la *All India Kisan Sabhâ* un'organizzazione costituita sul tipo del Congresso, avente lo scopo di coordinare l'attività di tutte le organizzazioni periferiche contadine. Essa ha un programma minimo di riforme già in via di attuazione in quegli Stati in cui le elezioni del '37 hanno dato il potere ai congressisti. Tale programma minimo comprende, oltre a richieste minori, una moratoria sui debiti agrari (ispirata alla moratoria Hoover nei debiti internazionali) la riduzione dell'imposta fondiaria e dei fitti, l'abolizione dei contributi speciali imposti dai latifondisti in natura e sotto forma di prestazioni d'opera. Ma scopo ultimo dell'associazione è la collettivizzazione progressiva dell'agricoltura indiana e la creazione di

cooperative agricole del tipo degli *sou/ hoz* e *kolhoz* dell'Unione Sovietica. Accanto alla *Kisan Sabha* sta poi la *Majdur Sabha* associazione nazionale operaia di tipo trade unionista, anch'essa con un programma marxista. Queste due associazioni, sebbene perseguano scopi politici immediati simili a quelli del Congresso, si differenziano invece da questo notevolmente per gli obiettivi ultimi e gli ideali essenziali. Il Congresso nazionale mira soprattutto all'indipendenza politica e per conseguire questa si vale dell'appoggio di tutti, anche dei capitalisti e dei grandi proprietari terrieri. La *Majdur* e la *Kisan Sabha* mirano invece alla emancipazione economica delle classi lavoratrici e all'indipendenza politica solo in funzione di questa esse cercano di suscitare lo spirito di classe.

Dove tutti e tre i movimenti si trovano d'accordo è nel combattere il comunismo ma probabilmente il movimento trade unionista e il movimento contadino si sarebbero separati dal Congresso fin dal 1936 se non fosse stata l'accorta politica di Nehru che ha incorporato nel programma del Congresso molti dei punti del programma dell'Associazione Contadina, come la moratoria dei debiti agrari e la riduzione dei fitti e delle imposte. Così Nehru è riuscito a realizzare un fronte unico anti-capitalistico e anti-imperialistico. Nel discorso presidenziale pronunciato al Congresso di Faizpur egli affermava:

«La necessità più urgente e vitale è oggi per l'India la costituzione di un fronte nazionale unico di tutte le forze che lottano contro l'imperialismo solo un vasto sistema programmato dal centro che

copra tutte le attività nazionali, coordinandole e subordinandole all'interesse della collettività. solo un simile sistema programmato, concepito con chiarezza di vedute e con coraggio può offrire una soluzione ai problemi dell'India. Ma sistemi programmati dal centro non sono possibili all'ombra dei monopoli, degli interessi costituiti e di uno sfruttamento imperialistico. Essi abbisognano del clima e del suolo della libertà sociale e politica » (1)

Lo stesso atteggiamento anti-imperialistico assume Neheru di fronte ai problemi internazionali. Da quando egli è a capo del Congresso si è sforzato in ogni modo di dare ai suoi compatrioti una coscienza del quadro internazionale in cui opera l'impero britannico e nel quale l'India aspira ad entrare come nazione indipendente. Quasi una metà delle risoluzioni messe ai voti al Congresso di Haripura nel 1938 riguardavano questioni di politica internazionale. Sotto la suggestione di Neheru il Congresso si è dichiarato francamente anti-totalitario ed ha condannato la politica delle potenze autoritarie accusandole di imperialismo. Ha votato degli indirizzi di simpatia per l'Etiopia negussita, per la Cina, per la Spagna Rossa, per l'Austria, per la Cecoslovacchia. Dimostrando almeno una certa coerenza ha pure condannato la politica terroristica degli Inglesi in Palestina ed in generale ha espresso la sua disapprovazione per la politica estera della Gran Bretagna la quale « aiuta gli avvenimenti a precipitare verso una guerra mondiale imperiali-

(1) J NEHERU *Presidential Address*, in ASIA, maggio 1937, pag 341

stica » ed ha rinunciato la ferma determinazione dell'India di non partecipare a tale guerra

« Il popolo indiano desidera vivere in pace con i suoi vicini e con tutti i paesi ed a tale scopo vorrebbe che fosse rimossa ogni causa di conflitto fra questi. Simile cooperazione deve essere fondata su di un ordine internazionale e l'India si associa volentieri ad un tale ordine. Ma la cooperazione internazionale è irraggiungibile fin quando restano le radici dei conflitti internazionali e una nazione ne tiene un'altra assoggettata e l'imperialismo trionfa »

### 9) *L'India di fronte alla crisi europea*

L'interesse dei nazionalisti per i problemi internazionali a cui essi vedono sempre più vincolato il problema indiano si è andato acuendo coll'approssimarsi della crisi attuale. Quando nel gennaio del '39 si andò delineando la probabilità di un conflitto europeo, una sezione del Congresso, capeggiata da Bhose, incominciò a proclamare che l'India doveva approfittare con ogni mezzo della situazione in cui si sarebbe venuta a trovare la Gran Bretagna. Quando Bhose, dopo aspri contrasti, fu rieletto quell'anno Presidente, gli elementi moderati si dimisero dal Comitato Esecutivo. Bhose voleva infatti imporre alla Gran Bretagna una specie di *ultimatum* minacciando la ripresa della disobbedienza civile se entro sei mesi la Gran Bretagna non avesse concesso all'India l'indipendenza.

Ma contro Bhose si levò il Mahatma a cui questa specie di ricatto, politicamente più che legitti-



mo, repugnava e che si rendeva conto d'altra parte che in quell'atmosfera sovraccitata la disobbedienza civile non sarebbe stata possibile senza venir meno a quei principii di non violenza il cui rispetto è per Gandhi condizione imprescindibile per qualsiasi azione « Respiro intorno a me aria di violenza » scrisse (1) Gandhi in risposta a un indirizzo di Bhose. E l'autorità del Mahâtma era ancora tanta che Bhose dovette dimettersi. Egli fondò una nuova organizzazione, il Blocco Avanzato di cui assunse la presidenza, che proclama di volere « unità di azione, non unità di inazione » Ma il grosso del Congresso si è schierato dietro a Gandhi; e sebbene non abbia cessato di proclamare come suo scopo il *pûrna svarâj* esso non ha ancora agito a fondo, durante la crisi attuale, per soddisfare le proprie aspirazioni. Sebbene sia difficile giudicare gli accadimenti in atto e rendersi chiaro conto del loro svolgimento e significato prima che siano compiuti, tanto più che le notizie dall'India ci pervengono ora scarse e saltuarie, si possono tuttavia ben immaginare le ragioni della relativa moderazione e quasi dell'esitazione di cui fan mostra i nazionalisti del Congresso. Prima di tutto l'opposizione dei Principi e delle minoranze alla pretesa del Congresso di rappresentare l'intera nazione non è affatto scemata, anzi è semmai rafforzata. Si aggiungano a ciò il sentimento anti-totalitario del Congresso e le preoccupazioni suscitate dall'accordo fra Germania Italia e Giappone concretatosi nel patto tripartito, colla relativa suddivisione degli

(1) Vedi *Oriente Moderno*, 1939, pag. 658 (Dicembre)

spazi vitali in Europa, Asia, Africa. La prospettiva che l'India si trovi abbandonata a se stessa in pieno processo formativo mentre tre Grandi Potenze stanno dividendosi tre continenti non è priva di pericoli.

Ciò spiega come allo scoppio del conflitto non solo i liberali, i Musulmani ed i Principi facessero atto di lealismo ma lo stesso Gandhi il 6 settembre 1939, parlando a nome suo e del Congresso, potesse manifestare la sua simpatia per l'Inghilterra (1).

Il 15 settembre il Comitato Esecutivo del Congresso pubblicò un manifesto in cui, rinunciando per il momento a definire il suo atteggiamento di fronte agli avvenimenti, formulava una condanna generica dell'imperialismo, causa del conflitto attuale, e invitava la Gran Bretagna a precisare in modo inequivocabile i suoi scopi di guerra.

La risposta del Governo inglese venne comunicata dal Vicere il 18 ottobre (e pubblicata in un Libro Bianco) dopo che furono consultate una cinquantina di personalità indiane. Per quel che riguardava gli scopi di guerra il Vicere dichiarò che la storia dimostra la stoltezza e la difficoltà di definizioni precise in una fase iniziale del conflitto, quanto all'India il Governo britannico era disposto a rivedere, in consultazione con gli esponenti dei vari gruppi politici l'*Indian Act* del 1935 a guerra finita. Per il momento proponeva la creazione di un « gruppo consultivo » presso il Governo centrale per associare l'opinione indiana alla condotta della guerra.

(1) Vedi *Oriente Moderno* 1939 pag. 664 (Dicembre)

La dichiarazione del Viceré causò una volta di più una grande delusione fra i nazionalisti. Questi avevano sperato di obbligare la Gran Bretagna a dichiarare che lo scopo della guerra era la difesa del diritto dei popoli all'indipendenza e all'integrità nazionale e di potersi poi richiamare a questo per realizzare le proprie aspirazioni. La Gran Bretagna invece eludeva la domanda e faceva, circa l'avvenire dell'India delle promesse vaghe.

I ministri congressisti si dimisero nelle otto provincie dove erano al potere. Furono costituiti dei ministeri minoritari. Ancora una volta la situazione era sboccata in un vicolo cieco. Per tentare di uscire il Governo britannico autorizzò il Viceré a precisare, in un discorso tenuto a Bombay nel novembre 1939, che la Gran Bretagna considerava come termine naturale dell'evoluzione costituzionale indiana lo *status* di Dominion come configurato dallo statuto di Westminster. A riprova della buona fede britannica proponeva l'immediata inclusione nel Consiglio Esecutivo del Governatore Generale dei capi politici più influenti.

Si iniziarono delle consultazioni fra il Viceré ed i capi nazionalisti che culminarono in un incontro fra il Viceré e Gandhi avvenuto il 5 febbraio 1940.

Il Viceré ripeté le dichiarazioni precedenti, esortando il Congresso ad accettare la costituzione del 1935 come soluzione provvisoria e preparatoria dello *status* di Dominion. Ma Gandhi, pur mostrando di apprezzare lo spirito conciliante del Governo, dichiarò che le proposte della Gran Bretagna non soddisfacevano le aspirazioni del Congresso e

propose che i negoziati fossero interrotti e rimandati ad una data ulteriore

La sospensione dei negoziati, voluta da Gandhi, determinò un irrigidimento da parte britannica e un successivo irrigidimento da parte del Congresso. Alla metà di febbraio lord Zetland, ministro per l'India, affermava che nelle decisioni concernenti l'avvenire dell'India, la parte preponderante sarebbe spettata all'Inghilterra. Di contro il Comitato Esecutivo prima (Patna, 1 marzo) la sessione plenaria del Congresso poi (Rampur) riaffermava la pretesa del Congresso di rappresentare la nazione e la impossibilità di realizzare l'indipendenza nell'ambito dell'Impero. Tale dichiarazione veniva riconfermata il 29 luglio dal Comitato Esecutivo (1).

Il Governo britannico compì un ulteriore sforzo per giungere ad un accordo ai primi di agosto. Il nuovo ministro per l'India lord Amery, amplificando delle dichiarazioni precedenti del Vice re (2) annunciò che il Governo britannico era disposto ad affrettare la trasformazione dell'India in un Dominion e che la discussione dei punti sui quali non era stato raggiunto un accordo tra il Congresso e gli altri gruppi politici, poteva iniziarsi subito, intanto egli rinnovava l'invito ai capi nazionalisti di partecipare al Consiglio Esecutivo del Viceré. Ma anche questa volta il Congresso respinse le proposte, definendole « una colossale impostu-

(1) v. la documentazione pubblicata in *Relazioni Internazionali* del 6 aprile 13 luglio 3 agosto 1940.

(2) v. *Relazioni Internazionali* del 17 agosto 1940. Documentazione.

ra » (1). Di nuovo Gandhi si incontrò col Viceré, ma i contatti diretti fra i due riuscirono nuovamente infruttuosi ed in ottobre Gandhi autorizzò la organizzazione di una campagna individuale di resistenza non violenta. Questa volta però egli si riservò di scegliere singolarmente gli individui destinati a disobbedire le leggi dello Stato.

I primi prescelti furono un suo luogotenente D Bhawe e J. Neheru che Gandhi incaricò di pronunciare una serie di discorsi contro la guerra in spregio alle leggi sullo stato di guerra. Bhawe fu arrestato il 21 ottobre; Neheru il 30 ottobre e condannato a quattro anni di carcere. Il 15 novembre Gandhi annunciò al Viceré il suo piano di disobbedienza civile; egli avrebbe incaricato di pronunciare discorsi contro la guerra un migliaio di personalità politiche congressiste, per provocare il loro arresto. Il 7 dicembre venne arrestato il Presidente dell'Assemblea Legislativa di Bombay; gli arresti continuano ed assommano ormai a parecchie centinaia.

#### 10) *Il presente e l'avvenire della dominazione britannica in India*

Tuttavia, anche allo stato attuale delle cose, non pare impossibile che si possa giungere ad un accordo tra il Governo e il Congresso per tutta la durata della guerra. L'influenza di Gandhi è sempre grandissima e finché egli resterà, come lo è di fatto, arbitro del Congresso, non vi è possibilità che

(1) *Relazioni Internazionali*, 17 agosto 1940 Documentazione

prevalga la tesi di Bhoose di agire a fondo. Una sezione notevole del Congresso è favorevole all'accordo col Governo ed abbiamo visto quali ragioni si oppongano in questo momento ad un'azione violenta. Non più tardi del 15 settembre 1940 il Congresso esprimeva del resto la sua volontà « di non suscitare alcuna difficoltà alla Gran Bretagna » (1). Analoga dichiarazione faceva Gandhi il giorno seguente.

Il problema indiano è in fondo, immutato nei suoi termini da qualche anno. Le due parti in conflitto, il Governo ed il Congresso, son rimaste ferme sulle loro posizioni quest'ultimo rivendicando per l'India l'indipendenza assoluta, l'Inghilterra offrendo lo *status* di Dominion come meta ultima di una graduale evoluzione costituzionale. Ogni tanto vengono raggiunti dei compromessi provvisori, ma poi il problema si ripresenta negli stessi termini. La via d'uscita più probabile da questa situazione appare l'accettazione da parte del Congresso dello *status* di Dominion, per lo meno come una tappa provvisoria sulla via dell'indipendenza assoluta. È probabile che un giorno anche questa si dovrà realizzare ma oggi tale giorno appare ancora lontano. L'Inghilterra difenderà fino all'ultimo i suoi interessi essenziali in India, essa ha potuto farlo fino ad oggi con successo e potrà farlo ancora poiché può contare sull'appoggio di forze che agiscono sullo scacchiere politico indiano al di fuori e contro il Congresso. Queste forze sono rappresentate dai Principi, dai Musulmani e dalle altre comuni

(1) v. *Relazioni Internazionali*, 5 ottobre 1940 pag. 1442

tà minoritarie, soprattutto dagli intoccabili. A queste si debbono aggiungere i liberali, i conservatori e i grandi proprietari terrieri, spaventati dal socialismo agrario di Nehru

I Principi, allo scoppio del conflitto, hanno riaffermato la loro lealtà alla Corona e hanno offerto il loro aiuto; così pure i liberali, guidati da Sir T. Saprù, i quali cercano anche di esercitare un'azione mediatrice nei riguardi del Congresso. Ma l'opposizione più fiera e più valida al Congresso e su cui maggiormente può contare l'Inghilterra, è quella dei Musulmani. Questi negano di costituire una minoranza ma bensì affermano di essere una nazione di 80 milioni di uomini coesistente con quella indù ma legata da vincoli di sangue, di religione e di cultura assai più che con questa con le altre nazioni islamiche dell'Asia, tanto che il 25 marzo la Lega Musulmana avanzava la proposta di costituire in India uno Stato Musulmano, il Pakistan, indipendente e distinto da un eventuale Stato Indù. C'è una tendenza in questi ultimi anni da parte dei Musulmani d'India ad aderire ad una politica pan-islamica che li orienta sempre più verso l'Afghanistan, l'Irak, l'Iran, l'Egitto, e soprattutto la Turchia. La Lega Musulmana è contraria alla concessione all'India dell'indipendenza assoluta; il gruppo etnico musulmano teme di trovarsi in tal caso alla mercè di una forte maggioranza indù senza speranza di poter mutare la situazione a suo favore. Non trattandosi infatti di partiti politici ma di due gruppi etnicamente distinti non è pensabile uno spostamento di equilibrio e la mi-

noranza musulmana e destinata a restare tale in eterno

La diffidenza musulmana verso il Congresso si è accresciuta dopo la campagna di Nehru per guadagnare elementi musulmani al Congresso. Tale campagna ha esacerbato lo spirito comunalistico ed ha ottenuto l'effetto di unire i Musulmani, prima divisi e discordi, dietro la Lega Musulmana ed il suo capo, M. Jinnah. Questi ha avuto, negli ultimi mesi, una parte importante nelle trattative politiche tra il Viceré ed i gruppi politici indiani. Egli è stato tenuto costantemente informato dei negoziati tra il Viceré ed il Congresso ed il Governo britannico ha dichiarato più volte di voler subordinare la concessione dello *status* di Dominion all'India all'accordo e all'assenso di tutti i gruppi politici. Il 30 settembre Jinnah a nome della Lega Musulmana ha proclamato

« Il nostro destino è indissolubilmente legato a quello dell'Inghilterra. Noi siamo pronti a versare fino all'ultima goccia del nostro sangue e a sacrificare fino all'ultimo penny per l'Inghilterra. Per ciò siamo disposti ad aggiornare la questione della costituzione sino a guerra finita »

L'Inghilterra può così opporre alle pretese del Congresso di parlare in nome di tutta l'India la disparità delle aspirazioni e delle richieste dei vari gruppi. Su questi contrasti poggia oggi la difesa delle posizioni britanniche in India. È certo che se il Congresso, i Musulmani ed i Principi dovessero giungere ad un accordo sincero e duraturo l'Inghilterra non potrebbe più in alcun modo mantenersi in India.



A parte le imprevedibili ripercussioni che potrebbero avere sull'India eventuali complicazioni belliche nell'Estremo Oriente Asiatico, la soluzione del problema indiano non dipende più oggi dal contrasto diretto tra il Congresso ed il Governo britannico. Entrambe le parti sono irrigidite in una reciproca intransigenza, dalla quale nessuna delle due ha la forza di smuovere l'altra; ma dipende dalla capacità o meno del Congresso di allargare le sue basi sino ad accogliere larghi strati delle popolazioni musulmane e delle popolazioni degli Stati, giustificando così la sua pretesa di rappresentare l'intera nazione. A ciò tende la politica di J. Neheru. E perciò gli Inglesi lo temono, più ancora di quanto non temano Gandhi.

## CAPITOLO SESTO

### IL FONDAMENTO ETICO RELIGIOSO DELL'AZIONE DI GANDHI

- 1) *La realizzazione degli ideali etico religiosi di Gandhi e la sua partecipazione alla lotta politica.*

Per ben comprendere l'azione e la dottrina di Gandhi bisogna partire da una premessa. Malgrado la sua attiva partecipazione al movimento politico Gandhi non è un uomo politico. Egli ama definirsi un ricercatore della verità.

« Io non ho altra pretesa che di cercare la verità, conosco le mie limitazioni e non esito a riconoscerle, come uno scienziato faccio delle esperienze su certe verità eterne della vita, ma non ho di tutto d'altra parte ad essere considerato tale per che non posso dare alcuna prova scientifica dell'esattezza dei miei metodi né dei risultati immediati delle mie esperienze. Ma vorrei dissipare ogni equivoco mettendo bene in chiaro che l'uomo politico

in me non ha mai influenzato alcuna delle mie decisioni e che se mi occupo di politica è semplicemente perché oggi la politica si avvolge intorno a noi come le spire di un serpente da cui non ci si può liberare a prezzo di nessuno, sforzo. Intendo lottare in futuro contro questo serpente come ho fatto coscientemente con più o meno successo dal 1894, incoscientemente da quando sono in età di ragione » (1).

Dicendo che egli, pur svolgendo un'attività politica, non è un uomo politico, intendo dire che il fine che egli persegue non è un fine politico, ma morale. Al di sopra della riforma di questo o di quell'organo e del raggiungimento di questa o quella forma di Governo o di Stato, egli mira alla instaurazione di un ordine ideale interiore, all'esaltazione di certi valori. La rivoluzione che egli predica, prima di essere una rivoluzione esteriore, è una rivoluzione interiore, è un invito alla purificazione, al perfezionamento di se stessi.

« Il primo passo verso lo *svarâj* sta nella perfezione individuale. Se l'individuo non è sicuro di sé, se egli si lascia governare dalle passioni invece che dommarle, *svarâj* diviene una parola priva di significato. Il primo precetto che si deve osservare per giungere allo *svarâj* è governare se stessi » (2)

Lo *svarâj* non consiste in una forma determinata di reggimento politico, ma proprio in questo tendere verso una perfezione ideale di tutto un popolo. Perciò esso non potrà mai essere conseguito se

(1) *Young India*, 12 maggio 1920

(2) O E pag 587 *Reply to R Tagore*

non vengono rimosse le piaghe sociali più profonde l'intoccabilità l'abuso di liquori e degli stupefacenti, la prostituzione (1) ne può essere un dono dell'Impero britannico all'India e tanto meno può essere ottenuto con mezzi violenti, ma solo con la « spada del sacrificio di sé » col *satyagraha* « In fondo — conclude Gandhi — lo *swaraj* consiste nello sforzo per conquistarlo » (2)

Dopo i fatti di Chauri Chaura Gandhi non ha esitato ad arrestare il movimento di non cooperazione in pieno sviluppo non perché questo non fosse efficace ma perché gli pareva fosse venuto meno quello spirito di non violenza senza il quale lo *swaraj* per lui non ha alcun senso. Egli non considera il *satyôgraha* un mezzo per il conseguimento di un fine lo *swaraj*, ma lo identifica col fine stesso. Di qui il suo progressivo distacco dal movimento politico nazionalista dopo il 1924 dopo cioè che l'abbandono della non cooperazione e lo scisma fra i *non-changers* e gli *swarajisti* chiari che il Congresso aveva adottato ed era disposto ad adottare (come di fatto adottò ancora in seguito) il *satyagraha* come un'arma, come un mezzo in vista di un fine, ma che era pronto ad abbandonarlo se altri mezzi fossero apparsi più efficaci.

In occidente, anche fra le persone colte, non sono pochi coloro che avendo appreso dell'esistenza di un movimento politico autonomista in India attraverso all'azione di Gandhi, hanno senz'altro identificato Gandhi col nazionalismo indiano e hanno

(1) *Young India* 17 gennaio 1929 *Message to the Nation* 9 aprile 1930 O. E. pag. 66

(2) *NAVAJIVAN* gennaio 1922

creduto di vedere in Gandhi un prodotto dello spirito e della cultura europei, l'uomo che ha provocato il risveglio della coscienza nazionale indiana (1) Questa visione superficiale deriva da una conoscenza scarsa e approssimativa della storia dell'India degli ultimi cinquant'anni. È ben vero che il sorgere del sentimento nazionale, il formarsi di una coscienza civile e politica, il diffondersi delle idee di progresso sociale furono in India un prodotto della cultura e della educazione occidentale. Ma tutto ciò, come abbiamo visto, è di molto anteriore all'avvento di Gandhi. In tutto il periodo che va dalla fondazione del Congresso al primo decennio del secolo XX, è evidente l'influsso esercitato sulla vita politica indiana dalle idee e dai metodi del liberalismo e del costituzionalismo inglese. Lo stesso movimento estremista di G. B. Tilak che pure è xenofobo ed ispirato ad una cieca fede nella superiorità della cultura indù, deve molto, specialmente per quel che riguarda l'organizzazione ed i metodi di lotta, al comunismo russo e fu dominato per molti anni da un'europa, Annie Besant.

Quando Gandhi tornò in India dopo 23 anni di permanenza nell'Africa del Sud il movimento nazionalista, in pieno sviluppo, lottava da anni con mezzi portati in India dalla dominazione britannica (stampa, petizioni, opposizione parlamentare, dimostrazioni e talvolta atti di violenza) per raggiungere un ideale, l'indipendenza nazionale, anch'esso estraneo alla mentalità indiana e importato dalla cultura europea del secolo XIX.

(1) v. p. es. Papini nel capitolo del suo *Gog* dedicato a Gandhi.

Tutto ciò che di occidentale vi è nel movimento nazionalista non vi è stato introdotto da Gandhi, questi vi ha contribuito colla sua dottrina del *satyagraha* che non è se non la riaffermazione in una forma nuova di un'antica credenza tipicamente indu quella dell'assoluta superiorità dello spirito sulla materia sul sensibile, che è *maya*, illusione, inganno e colla predicazione dell'*ahimsa* altro concetto che è a fondamento di tutte le maggiori religioni indiane. In questo senso la dottrina e l'azione di Gandhi debbono essere inserite in quel moto di rinnovamento che si è prodotto in quest'ultimo mezzo secolo in seno all'Induismo e che mira a salvaguardarne i valori essenziali contro la diffusione e la imitazione servile delle idee occidentali.

Gandhi non ha fatto che proseguire sul piano politico e sociale quella rivoluzione religiosa che ha caratterizzato in India l'era vittoriana. La concezione occidentale dell'attività politica come un'attività premorale, guidata dal senso dell'utile e indirizzata ad un fine di utilità e in contrasto con quell'eticismo mistico che è l'essenza stessa dell'Induismo. Contro di essa Gandhi ha lottato affermando la necessità di introdurre nella vita politica un fondamento etico religioso e di subordinare l'attività politica agli ideali di un ordine superiore che in essa si debbono realizzare. Non il conseguimento di un determinato ordinamento politico, ma la realizzazione di tali ideali etico religiosi e il vero fine della azione di Gandhi.

Questa perciò non può venire rettamente intesa e valutata solo attraverso all'esposizione degli avvenimenti politici a cui si intreccia, ma piuttosto

riceverà lume dalla ricostruzione di quella visione particolare del mondo, della vita e dei problemi morali e religiosi a cui Gandhi attinge ed a cui si ispira.

## 2) *La professio fidei di Gandhi.*

In uno scritto che costituisce la sua *professio fidei* religiosa (1) Gandhi afferma di essere un indú *santaní*, vale a dire un indú ortodosso.

Come è noto l'Induismo non è una religione unitaria che presenti un corpo centrale di dottrine ben definito. Con questo termine si designa propriamente quel vasto sincretismo religioso che risultò dalla fusione del brahmanesimo originario, erede e custode della tradizione vedica, coi culti e le religioni popolari di origine probabilmente dravidica, fusione avvenuta nei primi secoli dell'era volgare sotto la minaccia dell'affermarsi delle grandi eresie buddista e giainica. Nell'Induismo i fattori brahmanici finirono presto coll'avere una preminenza più formale che sostanziale e vennero sopraffatti da elementi propri delle religioni popolari. Le sette si moltiplicarono, ciascuna propugnando una diversa via di salvezza ed onorando sopra tutte le altre una propria divinità.

Definire il contenuto centrale dell'Induismo è perciò impossibile. Indú sono i *Vaishnava* come gli *Çaiva* e gli *Çákta*. Indú è il dotto brahmano di Benares come il Dravida intoccabile di Madras.

Tuttavia, pur nel caos di sette, scuole teologi-

---

(1) O E pag 1054 *Hinduism*

che e opinioni filosofiche divergenti l'Induismo conserva una sua unita. Ciascuna delle sue manifestazioni, ciascuno degli stadi del suo sviluppo ha qualche rapporto coll'origine comune che e il Vedanta (1). I Veda, le Upanishad e Braluna Sutra, la Gita sono testi essenziali dell'Induismo e sono accettati da tutte le sette anche se variamente interpretati e valutati.

D'altronde l'esistenza in seno all'Induismo di indirizzi diversi anziche fonte di debolezza e di dissolvimento e sempre stata la sua vera, grande forza. Il pensiero indu non e mai stato fissato in dogmi e in formule definitive: esso ha senza posa assimilato le dottrine e le idee dei popoli e delle civiltà con cui e venuto a contatto senza peraltro abbandonare del tutto la sua fonte viva, il Vedanta, ed e sempre riuscito ad assimilarle ed a giustificare evolendosi e ponendosi ad un punto di vista sempre piu elevato e sempre piu universale. Che importa il nome con cui ciascuno invoca e adora Dio, purché lo adori con cuore puro? Che ciascuno onori pure l'*istdevata* il Dio di propria scelta. Uno e l'Essere che si cela sotto forme e nomi diversi.

Gandhi comunque crede di poter definire se stesso un indu ortodosso perche

1) Crede nei Veda, nelle Upanishad nei Purana in tutto cio che e compreso sotto il nome di scritture indu.

2) Crede nel *Varnaçrama Dharma* (la legge castale) ma in un senso strettamente vedico, non nel senso volgare odierno.

(1) v. S. RADHAKRISHNA *The Hindu view of life* (Allen e Unwin London 1927)



3) Crede nella protezione della vacca a cui attribuisce un significato simbolico.

4) Non è contrario al culto degli idoli

Una simile professione di fede può riuscire a tutta prima sconcertante alla nostra mentalità occidentale, ma va intesa nel suo giusto valore.

Credere nelle scritture indù non significa credere nella loro origine divina (*çrutì*) « La mia fede nelle scritture indù non mi obbliga ad accettare ogni verso e ogni parola come d'ispirazione divina. Credo nelle verità essenziali che vi sono contenute, ma rifiuto di accettare l'interpretazione di queste verità quando contrasti con la ragione e colla mia coscienza morale.. credo inoltre che la Bibbia, il Corano o l'Avesta siano d'ispirazione altrettanto divina che le scritture indù »

Non è dunque una fede dogmatica quella di Gandhi nelle scritture, ma piuttosto un riconoscimento dell'altissimo valore etico del loro contenuto. Sembra di riudire certi motivi spinoziani del Trattato teologico-politico.

Il secondo articolo del credo di Gandhi è invece schiettamente indiano. Come abbiamo già visto il *Varnâçrama Dharma*, nel senso che Gandhi chiama vedico, riconosce quattro caste: *brahmanu*, *kshatriya*, *vaçya* e *çûdra*, questa distinzione in caste non implica però come Gandhi l'intende una gerarchia, ma semplicemente il riconoscimento di una realtà biologica, cioè della diversità della natura umana. Appartenere a una casta piuttosto che a un'altra non implica superiorità o inferiorità nei confronti dell'appartenente a un'altra casta. Ma i membri di tutte le caste possono ser-

vire egualmente Dio ciascuno osservando il suo *dharma* (1) il *brahmano* col suo sapere, lo *kshatrya* colla sua forza, il *vaçya* colla sua operosità, lo *çûdra* col suo lavoro « Cio tuttavia non significa che un brahmano non debba compiere lavoro manuale o che non debba proteggere se e gli altri (compito del guerriero) La sua nascita lo fa brahmano un uomo cioè che per legge di ereditarietà e per educazione potrà nella maggior parte dei casi imparare ed insegnare meglio di un altro Nulla tuttavia impedisce ad uno çûdra di apprendere, ma egli servirà altrettanto bene Dio e la società col suo lavoro e non deve ritenere superiori gli uffici delle altre caste Un brahmano che crede di essere superiore perché più sa, sbaglia e dimostra di non sapere *Varnâçrama Dharma* significa risparmio di energie e dominio di se »

Così intesa la casta non è solo fonte di di visione e di distinzione ma, in un certo senso, li vella ed eguaglia Se essa eleva una barriera rigida intorno ai suoi membri isolandoli dal resto della società, per ciò stesso contribuisce a creare fra di loro dei legami più intimi e più saldi di solidarietà e di fratellanza Nell'ambito di una stessa casta vengono superate ed abolite tutte le distinzioni di rango, di classe e di posizione sociale Vi sono non pochi brahmani decaduti che esercitano mestieri umilissimi senza per questo perdere menomamente le loro prerogative ed il loro prestigio, ma continuando a trattare da pari a pari i membri più ricchi e più influenti della loro casta

(1) Cioè vivendo secondo la legge propria del suo stato in altre parole compiendo i doveri che il suo stato gli impone

La legge castale riconosce in fondo la necessità dell'esistenza di ciascuna casta per il bene della collettività. Assegna a ciascuno il suo compito e considera tutti i compiti di eguale valore. Inoltre aiuta a dominare le passioni poiché stabilendo per ciascuno il suo *dharma* induce ad agire « senza che si desideri il frutto dell'azione » non per interesse, ma per ossequio al *dharma*, al dovere. Ed è questa, secondo la Gîtâ, la via suprema per giungere alla liberazione, l'azione disinteressata per cui l'individuo raggiunge la perfetta serenità e si trova in armonia col tutto.

In questa concezione delle caste non c'è posto per quella che Gandhi chiama la vergogna, la macchia della società indù, l'intoccabilità. Egli è profondamente convinto che si tratti di una superstizione formatasi posteriormente che non trova alcuna giustificazione né nei Veda né nelle Upanishad e che soprattutto è contraria al vero spirito dell'Induismo, all'*ahimsâ* e al *satyâgraha* che per Gandhi ne sono le leggi supreme.

Il Mahâtma ha sempre dichiarato di nutrire per l'Induismo gli stessi sentimenti che per la moglie; ma se l'Induismo fosse inseparabile dall'intoccabilità egli non esiterebbe a rinnegarlo ed a maledirlo. « Se l'intoccabilità appartiene all'Induismo io non sono indù » (1).

Durante tutta la sua vita Gandhi ha lottato per dissipare questa stolta e malvagia superstizione da quando bambino, ribellandosi ai divieti della madre « toccava » lo spazzaturaio Uka che veniva

(1) CH ANDREWS op cit pag 174

per casa (1) a quando vecchio di 63 anni si lascia va morire di fame sotto il mango di Yerawada per che la grande bestemmia non ricevesse la sanzione di un riconoscimento ufficiale. Ha adottato un piccolo intoccabile e l'ama come un figlio carnale. Veste come gli intoccabili e desidera rinascere intoccabile. A un oratore il quale, facendo i suoi elogi durante un'assemblea ebbe a dire che benché non fosse che un vaiçya per nascita, era tuttavia uno kshatriya e un brahmano per i meriti acquistatisi nella presente esistenza. Gandhi rispose che gli si negava l'unico onore a cui teneva quello di essere considerato uno çudra.

Dopo il 1924 abbiamo detto che Gandhi si dedicò specialmente al suo programma sociale costruttivo ed in particolar modo alla rimozione dell'intoccabilità. Anche lo *svaraj*, il coronamento della rivoluzione politica, deve, secondo Gandhi, esser subordinato alla riabilitazione sociale degli intoccabili.

« Gli indu non possono conquistare o solo aspirare allo *svarâj* fino a quando non avremo ridato la libertà alle classi schiave. lo *svarâj* deve essere prima di tutto un processo di autopurificazione: noi dobbiamo imparare ad essere umili e a rispettare gli umili. Kṛṣṇa ha onorato Sudama a malgrado dei suoi stracci e nessun altro egli ha onorato » (2).

« La non cooperazione è un invito a migliorarsi ed a perfezionarsi non solo rivolto agli Inglesi ma anche a noi. Anzi dobbiamo esigere che un tale

(1) Ibid. pag. 169

(2) O. E., pag. 718. *Belgaum Congress Presidential Address*

perfezionamento avvenga prima in noi. . e io vi dico che non è possibile lo *svarâj* senza la rimozione della maledizione che pesa sulla nostra razza e che ci fa trattare come dei lebbrosi un quinto dei nostri fratelli (1).

« Quando gli indù in virtù di uno sforzo consapevole e deliberato, non semplicemente con una decisione politica ma attraverso un processo di autopurificazione avranno cancellato la macchia dell'intoccabilità, quell'atto darà loro una forza nuova nascente dalla coscienza di aver agito giustamente e contribuirà ad avvicinarli allo *svarâj* » (2)

Quanto alle norme minuziose che il *Vatnâgrama Dharma* impone in difesa del sistema castale, Gandhi non dà loro un valore assoluto, ma non le rinnega. Un brahmano non cessa di essere un brahmano perché prende i suoi pasti con un vaigya o con un cristiano. Tuttavia è bene che egli osservi il divieto e ciò non per una falsa idea di superiorità, ma perché il *Varnâgrama Dharma* insegna la disciplina interiore, vuole esser un freno al soddisfacimento dei desideri della carne. L'atto del mangiare, che è nei popoli occidentali diventato un piacere raffinato, è nella concezione indù una funzione corporale come un'altra, necessaria alla conservazione della vita organica. Come nessuno di noi penserebbe a compiere in pubblico certe funzioni, allo stesso modo per un vero indù mangiare è qualcosa di intimo, di privato, di personale.

Così per le norme che disciplinano il matrimonio scegliere la moglie nella propria casta vuol di-

(1) CH. ANDREWS op cit pag 176

(2) Ibid pag 175

re porre un limite ai propri desideri. Il matrimonio è in fondo una « caduta » come la nascita (1).

Tuttavia questi divieti debbono essere intesi con intelligenza, la lettera non deve uccidere lo spirito.

Questa è la interpretazione che Gandhi dà al *Varnâçrama Dharma*. È una interpretazione che toglie all'idea di casta tutto quello che di spiacevole vi può essere connesso anche per un occidentale.

Veniamo ora al terzo punto del credo di Gandhi: la protezione della vacca, che egli chiama il fatto centrale dell'Induismo. Questo culto che a tutta prima può sembrare una superstizione volgare ha invece un significato profondo e un valore simbolico. Il mito cristiano pone intorno al Salvatore dell'umanità nato in una mangiatoia gli animali del presepe che ne riscaldano col loro alito il corpo bambino. Questa partecipazione del mondo sub umano alla nascita del Salvatore vuol significare l'unione di tutte le creature nell'amore. Lo stesso valore simbolico ha in India la protezione della vacca.

« La protezione della vacca è per me uno dei fenomeni più meravigliosi, e il dono dell'Induismo al mondo per essa l'uomo supera i confini della specie. La vacca rappresenta ai miei occhi tutto il mondo sub umano. Attraverso il culto che tributiamo alla vacca realizziamo la nostra identità con tutto ciò che vive. Proteggere la vacca significa proteggere il creato tutto. »

(1) O. E., pag. 1065. Questo concetto Gandhi deriva dal Buddismo più che non dall'Induismo.

Questo culto è l'espressione di un'antica aspirazione indiana.

« Nell'India antica scrive R. Tagore (1) l'uomo mirava non a possedere ma a comprendere, ad ampliare la sua coscienza sviluppandosi col e nel suo ambiente. Mentre l'occidente sembra inorgogliersi al pensiero che va soggiogando la natura. per l'India il fatto importante è che noi siamo in armonia con la natura... la superiorità dell'uomo consiste non già nel potere di possesso ma in quello di unione poiché il nostro possesso è la nostra limitazione ».

La vacca è stata scelta a rappresentare il mondo sub-umano perché essa fu la compagna migliore dell'antico abitatore dell'India. È l'ausiliario più prezioso per il lavoro dei campi. È mite « *One reads pity in the gentle animal* » (2)

L'affetto naturale che dovè provare l'antico popolo di agricoltori per la vacca è stato poi sancito da norme religiose e si è trasformato in un culto che ha creato un legame fra le popolazioni dell'India e la terra il quale ha contribuito a mantenere tali popolazioni prevalentemente agricole.

Quanto al culto degli idoli Gandhi si limita a non condannarlo. Ma bisogna chiarire che cosa intende per culto degli idoli. « Un'immagine egli scrive non suscita in me alcuna venerazione. Ma io credo che la natura umana sia portata al simbolismo, che le immagini siano un aiuto, per chi ne ha bisogno, al raccoglimento interiore, alla preghiera. Nessun indù pensa che un'immagine possa esse-

(1) *Sâdhana* p 12 e p 17

(2) O. E. pag 1054 - *Hinduism*.

re divina in se, perciò non vedo perché si debba condannare il culto delle immagini »

### 3) *Gandhi ed il Cristianesimo*

Gandhi accetta dunque questi dogmi dell'Induismo benché dia loro un significato assai ampio, tanto che è dubbio se egli abbia ragione di definirsi un indu santani. Ciò che gli ispira quel senso di filiale venerazione e riverenza per la sua religione e soprattutto « il sentimento morale che trascende l'Induismo, che migliora la natura umana, che piega invincibilmente l'animo dinanzi alla verità interiore e lo rende puro » (1) Dice un antico aforisma indu citato da Gandhi (2), che « nessuno può conoscere le scritture se non ha prima raggiunta la perfezione nell'*ahimsâ* (amore), nel *satya* (verità) e nel *brahmacarya* (castità) e non ha prima rinunciato ad acquistare e possedere ricchezza » Non si può cioè conoscere teoricamente una verità etica se questa verità non è già in noi, per conoscerla bisogna prima possederla.

Il grande merito dell'Induismo agli occhi di Gandhi è l'atteggiamento di tolleranza e di rispetto verso le altre religioni.

« Nell'Induismo c'è posto per tutti i profeti del mondo. Non è una religione missionaria. Ha assorbito altre fedi ma attraverso una evoluzione impercettibile, lenta. L'Induismo dice a ciascuno di adorare Iddio secondo il suo *dharma* e così vive in pace con tutte le religioni » (3)

(1) FLOP MILLER *Gandhi der Heilige* cap. 13

(2) O. E. pag. 1055 *Hinduism*

(3) O. E. pag. 1058 *Hinduism*



Gandhi è convinto che tutte le religioni contengono in forma diversa la stessa verità. Questa accentuazione dello spirito universalistico dell'Induismo egli deriva da Ramakrishna; ma a differenza di Ramakrishna e di Vivekânanda egli non conclude all'esistenza di una religione unica, una specie di religione naturale che dovrebbe prendere il posto delle religioni storiche. La religiosità immanente in ciascun uomo, che è aspirazione continua verso un perfezionamento interiore, si concretizza, si realizza pienamente nell'adesione a una religione positiva; le varie religioni storiche sono vie che conducono alla verità; ciascuno scelga quella via che più si confà alla sua personalità e che gli permette di realizzare più pienamente se stesso.

Gandhi è giunto alla verità attraverso l'Induismo e perciò gli resterà fedele.

« Non posso descrivere i miei sentimenti verso l'Induismo altrimenti che paragonandoli ai sentimenti che provo per mia moglie. Essa ha il potere di commuovermi come nessun'altra donna al mondo. Non che non abbia difetti. Ne ha, oso dire, assai più di quelli che io non veda; ma sento che c'è un legame indissolubile fra me e lei. Gli stessi sentimenti provo per l'Induismo e per le sue limitazioni. Nulla mi eleva più che la musica della Gîtâ o del Ramâyâna di Tûlsidâs, i soli due libri indù che posso dire veramente di conoscere » (1)

La devozione di Gandhi per l'Induismo è tanto più significativa in quanto abbiamo visto come egli si sia accostato ad altre religioni con cuore

(1) O E, pag 1058 - *Hinduism*

puro e col sincero desiderio di ricercare la verità. Ci fu un periodo della sua vita, tra il suo soggiorno a Londra e i primi anni di permanenza nell'Africa del Sud in cui contempro la possibilità di farsi cristiano. In Africa specialmente ebbe molti contatti cristiani. I buoni pastori protestanti missionari laggiù non potevano capacitarsi come un'anima come quella di Gandhi, così vicina agli insegnamenti evangelici, potesse non essere conquistata al Cristianesimo. Il rev J Doke che fu poi anche suo biografo, un quacchero, certo Coates, V Baker, il procuratore legale della ditta per conto della quale Gandhi era venuto in Africa, furono i più assidui nel tentativo di convertirlo ma era proprio quella insistenza nel voler convincere attraverso sermoni e ragionamenti che dispiaceva a Gandhi. « Io non credo che si possa *dire* la propria fede ad altri, specialmente per convertirlo. Una fede non la si può *dire* la si deve vivere, solo così essa acquista forza per far proseliti ».

I missionari cristiani in India invece di predicare Cristo dovrebbero vivere secondo lo spirito del sermone della montagna » (1)

A Pretoria W Baker volle che Gandhi assistesse all'assemblea di Willingdon, una delle riunioni che le chiese protestanti organizzavano ad intervalli di qualche anno per l'illuminazione religiosa. « Baker sperava che l'atmosfera di esaltazione religiosa dell'assemblea e l'entusiasmo e la convinzione dei partecipanti mi avrebbero inevitabilmente condotto ad abbracciare il Cristianesimo » (2)

(1) C. ANDREWS op cit Ap v pag 351

(2) *Aut* Vol I pag 316 17

Ma Baker s'ingannava.

« L'assemblea durò tre giorni. Compresi ed apprezzai la fede che univa gli intervenuti, ma non vidi alcuna ragione di cambiare la mia. Non mi fu possibile credere che avrei ottenuta la salvezza della mia anima solo diventando cristiano. Quando espressi questa mia convinzione ad amici che erano buoni cristiani ne rimasero scandalizzati. Ma non vi era rimedio, la difficoltà era per me più profonda; non mi riusciva di credere che Gesù fosse l'unico figlio di Dio e che solo chi credeva in Lui potesse aspirare alla vita eterna. Se si poteva ammettere che Dio avesse dei figli, tutti noi allora eravamo suoi figli. Se Gesù era simile a Dio o anzi Dio stesso allora ogni uomo era simile a Dio o addirittura Dio... secondo il Cristianesimo solo gli esseri umani hanno un'anima, mentre gli altri esseri viventi ne sono privi e per questi la morte significa l'annientamento completo. Io avevo invece una credenza contraria... le vite dei santi cristiani non hanno mai detto al mio animo più delle vite di uomini santi di altre fedi. Avevo trovato in queste lo stesso desiderio di perfezione che avevo sentito proclamare dai cristiani... Dal punto di vista del sacrificio mi sembrava che la religione indù sorpassasse di molto quella cristiana. Non mi era possibile di considerare il Cristianesimo come una religione perfetta o come la più grande di tutte le religioni ».

Fu a quest'epoca che Raychanbhai, della cui influenza su Gandhi abbiamo già parlato, lo consigliò a studiare meglio l'Induismo. Seguendo il suo consiglio Gandhi si convinse definitivamente che non v'era ragione di abbandonare la fede dei suoi

A \*

padri, soprattutto perché essa « permette all'individuo che la professa di accettare e di assimilare tutto quanto c'è di buono nelle altre religioni » (1)

« Oggi — egli dichiara il 28 luglio 1925 — la mia posizione è questa benché io sia un ammiratore di taluni aspetti della dottrina cristiana, non posso identificarmi col Cristianesimo. L'Induismo, tal quale io lo conosco, soddisfa interamente la mia anima occupa tutto il mio essere » (2)

#### 4) La dottrina dello *svadeçi*

Chiarita la posizione religiosa di Gandhi ed il significato che egli dà al *Varnâçrama Dharma*, è facile intendere la sua dottrina dello *svadeçi* (3). Questa parola era già stata usata per designare il movimento in favore del boicottaggio delle merci straniere e dell'uso dei prodotti autarchici durante i moti seguiti alla spartizione del Bengala intorno al 1905. Per Gandhi invece la dottrina dello *svadeçi* ha un significato religioso che trascende il suo significato economico e politico. Lo *svadeçi* economico (l'autarchia) non è che un aspetto di una legge più comprensiva valida anche nel campo religioso e morale.

Gandhi la enuncia così (4) « *Svadeçi* è quella tendenza del nostro spirito che ci spinge ad usare delle cose che ci stanno vicine a preferenza di quelle che sono più lontane da noi »

(1) O. E., pag. 1060 *Christian Missions*

(2) Ibid

(3) Letteralmente *svadeçi* significa « del proprio paese »

(4) O. E., pag. 336 *Christian Missions* 14 febbraio 1916

Questa tendenza, secondo Gandhi, deve essere rispettata ed incoraggiata non per ragioni di ordine politico ed utilitaristico, ma etico e religioso.

Lo *svadeçî*, diversamente dalle teorie autonomistiche occidentali, non ha in sè nulla di egoistico; al contrario richiede in chi lo pratica grandi capacità di sacrificio e di rinuncia. E' uno sviluppo ulteriore dello spirito del *Varnâçrama Dharma* e come questo presuppone la fede nei dogmi fondamentali dell'Induismo, specialmente nel *samsâra* e nel *karma* (1).

Per la stessa ragione per cui Gandhi crede nel sistema delle caste come in un valido aiuto per la conquista di una disciplina interiore, egli crede nello *svadeçî*. Rifiutare ciò che ci sta vicino per ricercar il nuovo, il lontano, è indice di irrequietezza, di insoddisfazione e perciò di eccessiva indulgenza verso i propri desideri.

Abbiamo visto invece come, secondo Gandhi, l'osservanza del *brahmacarya* (castità, rinuncia ai piaceri) sia una condizione indispensabile per giungere a conoscere anzi a possedere le verità essenziali dell'Induismo (2).

« La nostra esistenza presente è una disciplina che deve essere vissuta secondo certe norme proprie di questo stadio del « ciclo delle esistenze » (*samsâra*)

In esso non possiamo scegliere i nostri genitori i nostri antenati o il nostro luogo di nascita

Allo stesso modo dobbiamo accettare il nostro *dharma* il quale c'impone di vivere in armonia

(1) V p 44 n 1

(2) O E, pag 1054 - *Hinduism*

collo stato in cui siamo noti e di non cercarne uno nuovo per ragioni egoistiche o particolaristi che ~ (1)

Il significato religioso che Gandhi attribuisce alla dottrina dello *svadecî* non ha impedito a molti anche tra i suoi ammiratori e amici più cari come R. Rolland, Ch. Andrews, e lo stesso R. Tagore, di criticare qualche volta anche vivacemente talune applicazioni di essa alla politica e alla economia, in special modo il boicottaggio di tessuti stranieri culminato nel gigantesco rogo di Calcutta.

A quella manifestazione seguì una polemica che mostra la divergenza profonda di mentalità esistente fra i due maggiori esponenti dell'India contemporanea.

Nel 1919, all'epoca dell'agitazione contro il Rowlatt Bill e agli inizi del *satyâgraha* Tagore aveva mostrato molta simpatia per la causa e per i metodi di Gandhi, aveva rinviato al Vicere le sue onorificenze accompagnandole con una lettera di protesta aveva persino composto dei carmi per esaltare il risveglio dell'India.

Ma al ritorno del suo viaggio in Europa e in America nel 1921 trovò che il movimento di non cooperazione aveva preso un indirizzo che divergeva da quello che egli avrebbe desiderato.

Il movimento *khaddar*, il boicottaggio dei tessuti stranieri, erano fatti nuovi che lo impressionarono sfavorevolmente. Gli parvero indizi di una mentalità ristretta e reazionaria in contrasto colla

(1) CH. ANDREWS op. cit. pag. 129

universalità della dottrina della *ahimsâ* e del *satyâgraha*.

In un articolo comparso nella *Modern Review* egli espresse i suoi timori e denunciò il pericolo di certi atteggiamenti.

Gandhi rispose al poeta con due articoli comparsi in *Young India* nell'ottobre del 1921 (1) riaffermando la sua fede nel *khaddar* e nello *svadeçi* e cercando di dissipare i dubbi del poeta. Dopo aver reso omaggio al suo vigile amore per la verità e per la patria lo esorta a deporre la lira e ad accostarsi al *charka* come ad un sacramento « Quando una casa brucia tutti gli abitanti escono e ciascuno contribuisce come può a spegnere l'incendio. Quando migliaia e migliaia di esseri umani muoiono intorno a me per mancanza di cibo, l'unica attività a cui io posso pensare è quella di nutrire gli affamati... a una popolazione affamata l'unica forma in cui Dio può apparire è Lavoro e Promessa di cibo... La fame è il grande argomento che spinge l'India al *charka*. Il richiamo del *khaddar* è il più nobile perché è il richiamo dell'Amore. E l'Amore è lo *svarâj* ».

### 5) Il boicottaggio dei tessuti stranieri.

Che il telaio a mano sia l'unico rimedio per por fine o per lo meno lenire le tragiche carestie e lo stato di estrema povertà delle popolazioni agricole dell'India, Gandhi ha cercato di dimostrare più volte con abbondanza di dati statistici rivelandosi

(1) O E, p. 537

come egli stesso scrive « un idealista pratico »

Che valore abbia o quale possibilità di attuazione presenti dal punto di vista strettamente economico la soluzione del difficile problema prospettato da Gandhi, noi non possiamo qui esaminare (1)

Voglio però ricordare a questo proposito alcune originali osservazioni di R. Fulop Miller

Gandhi, secondo il Miller (2), dimostrerebbe una maggior comprensione delle leggi economiche del marxismo che non Lenin. Questi nel suo tentativo di industrializzare con un processo affrettato, innaturale, violento la Russia, saltando a piè pari tutta un'epoca dello sviluppo economico del suo paese, avrebbe dimostrato, secondo il Fulop Miller, una certa dose di romantico ottimismo che agì artificialmente e dannosamente sull'economia della Russia nel suo complesso, mentre Gandhi, col suo ritorno a una forma di industria artigiana medioevale, il che a tutta prima ha un sapore assai romantico, dimostrerebbe invece un solido e immediato realismo

Il *charka* è più vicino alle condizioni attuali dell'economia indiana che non un'attrezzatura industriale moderna. Perciò esso offre la soluzione più immediata del « problema dei problemi dell'India » quello della fame

Ma per Gandhi questo ritorno al telaio a mano oltre che rappresentare la soluzione del proble-

(1) Per questo argomento vedi R. R. GATTE *Economics Of Khaddhar* (S. Genesani Madras)

(2) R. FÜLOP MILLER *Lenin und Gandhi* in « Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft » p. 188



ma pratico ha anche un significato ideale. Il *charha* è per lui un simbolo, il simbolo della dignità del lavoro, poiché sottrae all'ozio nella stagione delle piogge migliaia di uomini; il simbolo del livellamento di tutte le classi, poiché tutti devono filare, anche il ricco, il quale, se non produce, mangia ciò che non gli appartiene; il simbolo dell'*ahimsâ* poiché è l'amore per i sofferenti, per i diseredati, per gli umili che impone a tutti di filare per partecipare della loro umiltà e giungere così ad una perfetta comprensione e fusione nell'amore.

È ancora l'*ahimsâ* sempre l'*ahimsâ*, il supremo valore ideale che è a fondamento dell'attività di Gandhi in tutti i campi; anche quando codesta attività pare diretta ad un fine politico come lo *svarâj* od economico come il *khaddar* essa mira più in alto, alla realizzazione della suprema legge morale ed al perfezionamento interiore. Bisogna filare non soltanto per incoraggiare il movimento *khaddi* e con ciò aiutare gli affamati, ma perché in quest'atto del filare noi ci eleviamo, ci miglioriamo. Allo stesso modo dobbiamo volere lo *svarâj* perché ciò significa voler essere degni dello *svarâj*, cioè migliorarsi, purificarsi, avvicinarsi alla verità: lo *svarâj* contro il *satya* o anche solo senza il *satya* non ha per Gandhi alcun significato. Di fronte a Tilak che ha sempre affermato che allo *svarâj* si deve tutto sacrificare, egli ha sostenuto che, obbligato a scegliere tra lo *svarâj* e il *satya* avrebbe scelto il *satya*. Anche il *khaddar* in virtù di quei valori morali che vi sono connessi (e che egli chiama *The Ethics of Khaddar*) avvia al *satya*.

Perciò filare e tessere è diventata per Gandhi

una necessita, quasi un'ossessione, una mania religiosa. Nel 1922 egli ha fatto voto di tessere almeno mezz'ora il giorno fino al limite dei suoi giorni.

Nella prigione di Yerawada, nell'aprile 1922, minaccio lo sciopero della fame perche non gli si voleva permettere di tenere presso di se il telaio a mano.

È per incoraggiare il movimento *Ihaddi* che Gandhi decise il boicottaggio dei tessuti stranieri e il rogo di Calcutta. Abbiamo già detto che questa manifestazione attirò su Gandhi vivaci critiche anche da parte di amici ed ammiratori. Ch. Andrews gli scrisse mettendolo in guardia contro l'elemento di violenza e di ostilità, negatore dell'*ahimsā* che egli scorgeva in quell'atto di distruzione (1).

Ma Gandhi non si lasciò convincere: rispose che la distruzione dei tessuti stranieri era un atto necessario per favorire il movimento *Ihaddi* ed era nello stesso tempo un atto di purificazione.

« È una colpa usare tessuti importati per vanità o per motivi egoistici quando ciò significa la fame e la morte per milioni di uomini. Quando l'India ha perso la sua industria artigiana della tessitura ha perso uno dei suoi polmoni.

« Bisogna, per guarirla, far rivivere il polmone malato. Tutto ciò non implica un atteggiamento violento ed ostile verso i paesi produttori di quei prodotti ».

A riprova di ciò Gandhi insiste sul fatto che altri prodotti stranieri, anche se per la dottrina *svadēhi* non si devono usare, non vengono bruciati.

(1) CH. ANDREWS op. cit. pag. 270

Mentre « bruciando i tessuti stranieri noi bruciamo la nostra vergogna » (1). Né egli aderisce quando l'Andrews e altri chiedono che i tessuti invece di essere bruciati vengano distribuiti ai poveri.

« Mi rifiuto di insultare il povero offrendogli dei cenzi di cui non ha bisogno invece che del lavoro di cui ha un bisogno estremo » (2).

### 6) Caratteri dell'ascetismo di Gandhi

L'esame da noi compiuto dei concetti di *sva-râj*, di *svadeçî*, di *khaddar* ci ha confermato quanto già avevamo affermato in precedenza: che gli scopi immediati dell'azione sociale e politica di Gandhi sono per lui secondari, provvisori e che egli mira oltre questi, alla realizzazione di un principio, di una legge che li trascende. È quella che egli chiama la legge dell'*ahimsâ*, dell'amore verso tutte le creature, attraverso cui si realizza la comprensione e la fusione col tutto.

A questo concetto dell'*ahimsâ* è intimamente connessa la forma particolare di ascetismo praticata da Gandhi. In lui l'ascesi ha un valore diverso da quello che ha per gli *yogin* indiani o da quella occidentale di tipo cinico e anacoretico.

Le pratiche e gli insegnamenti yogici, assurti a dignità di sistema filosofico con Patanjali, hanno uno scopo ben preciso; attraverso a mortificazioni, a torture inaudite della carne, attraverso ad una concentrazione assoluta del pensiero (*samâdhi*) lo *yogin* vuol liberare lo spirito che è semplice, eterno,

(1) C. ANDREWS. op. cit., pag. 263.

(2) Y. INDIA maggio 1921.

incorporeo dal corpo materiale, composto, caduco, liberarlo in questa esistenza ma soprattutto liberarlo per sempre dal cielo delle esistenze a cui lo tengono avvinto i residui degli atti compiuti in un'esistenza anteriore

Questa liberazione (*moksha*) permette l'unione dell'io empirico con l'assoluto. Si tratta dunque di un ascetismo di tipo mistico, ma in fondo egoistico nel senso più pieno della parola, come pure egoistico e l'ideale dei cinici, i quali, sia pure in una forma negativa, cercano pur sempre la felicità come un bene individuale, e quand'anche giungono a negare l'esistenza di questa felicità persino nella sua forma negativa di assenza del dolore per concludere a un indifferentismo pessimistico, a una rinuncia ai valori e alla vita stessa, questa rinuncia non è che l'espressione di un egoismo spinto all'estremo limite. In Gandhi, invece, l'ascetismo nasce dalla negazione dell'egoismo. Esso prepara all'*ahimsā*, ed è già nello stesso tempo una manifestazione dell'*ahimsā*. Anch'egli come gli *yogin* considera il digiuno (e la dieta), la castità, la concentrazione come mezzi per domare i sensi, come i seguaci del cinismo protesta contro la sedicente civiltà che identifica il bene con il maggior comodo, predica la rinuncia ai piaceri ed ai bisogni e vive con semplicità estrema, anch'egli aspira all'autarchia, ma non la considera un fine bensì una conquista temporanea, un mezzo.

Domare i sensi significa per lui distruggere tutto ciò che distrae il suo spirito dalla legge suprema dell'*ahimsā*. « Nessuno finché è legato alla carne può liberarsi completamente dalle necessità del

la violenza, perché nessuno può vincere completamente la volontà di vivere... E il mondo è legato dalla catena della distruzione. La violenza è una necessità per la vita del corpo » (1).

Per ciò egli ha pronunciato il voto di *brahmacharya* nell'Unione Sud-africana, nel 1906; la necessità di un tale voto gli apparve durante la sua opera di assistenza in occasione della ribellione Zulú.

« Mi colpí improvvisamente l'idea che se volevo dedicare tutto me stesso al servizio della comunità dovevo abbandonare il desiderio di ricchezza, dei figli e in genere dei piaceri e delle comodità; dovevo vivere la vita di un *vanaprastha* » (2).

E dopo i disordini di Chauri Chaura quando una folla nella cui non violenza egli aveva creduto commise atti di grave violenza, sentí « che doveva sottostare a una personale purificazione per diventare uno strumento piú sensibile, atto a registrare anche il piú lieve mutamento nell'atmosfera di non violenza » .. « E per me nulla vi è di cosí giovevole e purificatore quanto un digiuno accompagnato dalla volontà di conquistare cosí la supremazia dello spirito sulla carne » (3).

Gli abitanti del Satyâgrahâgrama, il ritiro che Gandhi ha fondato, vicino a Sabarmati nella foresta, devono osservare una disciplina severa, che si impegnano a rispettare con voti solenni: 1) Voto di osservare la verità ad ogni costo; 2) Voto dell'*ahimsâ*; 3) Voto di castità; 4) Voto di controllo del palato; 5) Voto di non rubare (rubare colui il

(1) C. ANDREWS. op. cit., pag. 138

(2) *Aut.* (vol. I), pag. 480 - asceta mendicante

(3) YOUNG INDIA 6 febbraio 1922, O. E. 659

qualcuna di una cosa di cui non ha bisogno assoluto mentre c'è qualcun altro che ne ha maggior bisogno di lui, 6) Voto di *vadeci*, 7) Voto di non lasciarsi mai vincere dalla paura, 8) Voto di ignorare l'intoccabilità, 9) Voto di usare i vernacoli indiani, 10) Voto di produrre e di usare il *khaddar*, 11) Voto di considerare la politica subordinata all'esigenza della morale e della religione.

Questa disciplina, questa abitudine alla rinuncia e al sacrificio hanno lo scopo di creare dei cuori puri e forti, capaci di predicare e soprattutto di dare l'esempio nell'applicazione dell'*ahimsa*, durante il *satyâgraha*. Bisogna mortificare la carne per renderla docile ai voleri dello spirito, perché essa si sottoponga senza ribellarsi e senza distrarre a qualunque difficoltà e fatica e rinuncia sia necessaria per seguire nella loro pienezza i comandamenti dell'*ahimsa*.

La carne coi suoi richiami continui, con le sue sofferenze, con le sue esigenze ci tiene ancorati al nostro io, l'*ahimsa* invece ci impone di uscire dal nostro io, di superarne i confini angusti di partecipare alle sofferenze degli altri, di agire disinteressatamente. Questa abitudine al sacrificio è una conquista lenta e penosa. Gandhi molto sinceramente racconta gli sforzi e la fatica durati per arrivarvi.

«Fu molto difficile da principio e ricordo che mi porto a dissensi con mia moglie e coi miei figli. Ma a malgrado di tutto ciò mi dovetti convincere che se volevo servire la mia gente, delle cui miserie e sventure ero testimone di giorno in giorno, dovevo abbandonare ogni idea di ricchezza, ogni

piacere al possesso. Confesso che da principio progredii lentamente su questa via. Ma come i giorni passavano vidi chiaramente che dovevo gettare tutto ciò che avevo considerato fino ad allora come mio e venne l'ora in cui questo separarmi da quel che un tempo mi era sembrato indispensabile mi procurò una intensa gioia.

« Una dopo l'altra allontanai da me le cose a cui ero abituato, e come un gran fardello cadde dalle mie spalle; sentii che potevo ora muovermi liberamente ed agire con grande facilità e con più grande letizia. Il possedere divenne per me allora un peso e un impaccio ».

Questo passo, tolto da una conferenza di Gandhi tenuta al Guildhouse a Londra il 23 settembre 1931 (1) illustra assai bene la natura del suo ascetismo, che è prima di tutto una preparazione all'*ahimsâ*. Ma abbiamo detto che nello stesso tempo esso è già una manifestazione purissima dell'*ahimsâ*. Continua infatti il passo citato.

« Analizzando le cagioni di questa gioia, trovai che se tenevo dei beni per me dovevo difenderli contro i desideri degli altri; molta gente non possedeva quei beni benché li desiderasse, e dissi a me stesso: se ne hanno bisogno e li vogliono. ciò non è per malvagità ma perché rappresentano per loro una necessità assai più che per me. E dissi ancora a me stesso: possedere è invero un delitto: io posso solo possedere cose che so che tutti gli altri, i quali le desiderano, possono possedere. Ma noi sappiamo per esperienza che ciò è impossibile. Per-

(1) O E, pag 1066.

cio l'unico bene che tutti possono possedere e il non possedere »

Questo fervore ascetico, questa gioia di non possedere, questo impulso alla rinuncia e l'espressione di una profonda intima solidarietà con tutti gli sventurati, gli umili, i diseredati. È *ahimsâ* nella sua forma più pura, nella sua forma attiva

Perciò egli vestirà come un paria, vivrà la vita di un paria, vorrà soffrire con chi soffre e predicherà la bellezza e la forza purificatrice di quella che egli chiama « *The Law of Suffering* » (1)

« Il potere di accettare volontariamente tale legge e ciò che distingue l'uomo dalla bestia (2) È la condizione indispensabile dell'essere. La vita nasce dalla morte. Perché il germoglio nasca bisogna che la semenza perisca. Nessuno mai si è elevato se non attraverso il fuoco della sofferenza. Il progresso consiste nel purificare la sofferenza evitando di far soffrire. Più pura è la sofferenza personale più grande il progresso (3). Io ho voluto rappresentare all'India l'antica legge del sacrificio e della sofferenza scoperta già dagli antichi Rshi (4)

### 7) *La legge dell'amore (ahimsâ)*

L'*ahimsa* e la suprema legge religiosa, dice una sentenza del Mahabharata notissima in tutta l'India

Questo concetto di *ahimsâ* sprofonda le sue

(1) Y INDIA 10 giugno 1920

(2) Y INDIA 9 marzo 1920

(3) Y INDIA 16 giugno 1920

(4) Y INDIA 11 giugno 1920



radici ben dentro nel suolo della cultura indù

Esso è in origine un concetto puramente negativo. *A-himsâ*, non violenza. Il comandamento di non uccidere era uno dei cinque voti della setta dei Nirgranthas a cui apparteneva il Jina (vittorioso) Mahâvîra, riformatore del Jainismo; esso passò nella religione jaina e vi assunse un'importanza capitale. È probabile che all'epoca della predicazione del Jina (egli sarebbe morto circa cinque secoli prima dell'era volgare) la dottrina dell'*ahimsâ* fosse estranea al corpo delle dottrine brahmaniche, le quali prescrivevano anzi, fra gli altri atti del culto, il sacrificio di animali.

Comunque il Tattvârthâdhigama - Sûtra di Umâsvâti (1) e altri testi jaina dettano norme minuziose che si debbono osservare per non causare la morte neppure involontaria di esseri viventi. Prevale ancora nel Jainismo il significato negativo dell'*ahimsâ*. Ma già nel Buddhismo, l'*ahimsâ* è qualcosa di positivo: non è soltanto il divieto di nuocere ma la gioia di amare. Il Pischel (2) ha messo bene in rilievo l'importanza dell'amore nella predicazione del Buddha.

Vi sono dei passi dei suoi discorsi che esprimono potentemente la bellezza e la forza dell'amore. Quando il discepolo Punno crede di aver appreso lo spirito dell'insegnamento dell'Illuminato si reca da lui per congedarsi. E il Maestro gli chie-

(1) MASSON OURSELL op cit pag 69 Vedi anche GUERINOT *La religion des Djainas*, Paris 1924

(2) R PISCHEL *Vita e dottrina del Buddha* (R Sandron, Palermo, 19) - V anche SUALI *Gotama Buddha*, (Bologna, Zanichelli) cap V

de (1) « Con questa concisa istruzione istruito da me, in quale paese, tu ora o Punno, dimorerai ? »  
« Con questa concisa istruzione istruito dal Sublime o Signore, nel paese detto dei Suni ulteriori la io dimorerò »

« Selvaggi, o Punno, sono i Suni ulteriori, crudeli, o Punno, sono i Suni ulteriori, Se i Suni ulteriori, o Punno, ti insulteranno ed oltraggeranno, allora tu, o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore, i Suni ulteriori mi insulteranno ed oltraggeranno, allora io penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori ben graziosi invero sono questi Suni giacche essi non mi colpiscono con le mani ! Così penserò o Sublime così penserò o Benvenuto »

« Se però, o Punno, i Suni ulteriori ti colpiranno con le mani, allora tu, o Punno, che penserai ? »

« Se o Signore, i Suni ulteriori mi colpiranno con le mani allora penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori ben graziosi sono invero questi Suni ulteriori giacche essi non mi colpiscono con le pietre ! Così penserò, o Sublime, così penserò, o Benvenuto »

« Se però, o Punno i Suni ulteriori ti colpiranno con le pietre allora tu o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore i Suni ulteriori mi colpiranno con le pietre, allora io penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori ben graziosi invero

(1) MAJJHIMANIKAYO *Libro dello sestupla sede* parte XV  
III discorso (trad Neumann De Lorenzo ed Laterza) pag 376  
vol III

radici ben dentro nel suolo della cultura indù.

Esso è in origine un concetto puramente negativo. *A-himsâ*, non violenza. Il comandamento di non uccidere era uno dei cinque voti della setta dei Nirgranthas a cui apparteneva il Jina (vittorioso) Mahâvîra, riformatore del Jainismo; esso passò nella religione jaina e vi assunse un'importanza capitale. È probabile che all'epoca della predicazione del Jina (egli sarebbe morto circa cinque secoli prima dell'era volgare) la dottrina dell'*ahimsâ* fosse estranea al corpo delle dottrine brahmaniche, le quali prescrivevano anzi, fra gli altri atti del culto, il sacrificio di animali.

Comunque il Tattvârthâdhigama - Sûtra di Umâsvâti (1) e altri testi jaina dettano norme minuziose che si debbono osservare per non causare la morte neppure involontaria di esseri viventi. Prevale ancora nel Jainismo il significato negativo dell'*ahimsâ*. Ma già nel Buddhismo, l'*ahimsâ* è qualcosa di positivo: non è soltanto il divieto di nuocere ma la gioia di amare. Il Pischel (2) ha messo bene in rilievo l'importanza dell'amore nella predicazione del Buddha.

Vi sono dei passi dei suoi discorsi che esprimono potentemente la bellezza e la forza dell'amore. Quando il discepolo Punno crede di aver appreso lo spirito dell'insegnamento dell'Illuminato si reca da lui per congedarsi. E il Maestro gli chie-

(1) MASSON OURSELL op cit pag 69 Vedi anche GUERINOT *La religion des Djainas*, Paris 1924

(2) R PISCHEL *Vita e dottrina del Buddha* (R Sandron, Palermo, 19) - V anche SUALI *Gotama Buddha*, (Bologna, Zanichelli) cap V

de (1) « Con questa concisa istruzione istruito da me, in quale paese, tu ora, o Punno, dimorerai ? »  
« Con questa concisa istruzione istruito dal Sublime, o Signore, nel paese detto dei Suni ulteriori la io dimorerò »

« Selvaggi, o Punno, sono i Suni ulteriori, crudeli, o Punno, sono i Suni ulteriori, Se i Suni ulteriori, o Punno, ti insulteranno ed oltraggeranno, allora tu, o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore, i Suni ulteriori mi insulteranno ed oltraggeranno, allora io penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori ben graziosi invero sono questi Suni giacche essi non mi colpiscono con le mani ! Così penserò, o Sublime così penserò o Benvenuto »

« Se però, o Punno i Suni ulteriori ti colpiranno con le mani, allora tu, o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore, i Suni ulteriori mi colpiranno con le mani allora penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori, ben graziosi sono invero questi Suni ulteriori giacche essi non mi colpiscono con le pietre ! Così penserò, o Sublime, così penserò, o Benvenuto »

« Se però, o Punno, i Suni ulteriori ti colpiranno con le pietre allora tu, o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore, i Suni ulteriori mi colpiranno con le pietre, allora io penserò così. Graziosi invero sono questi Suni ulteriori, ben graziosi invero

(1) MAJJHIMANIKAYO *Libro della sestupla sede* parte XV  
III discorso (trad. Neumann De Lorenzo ed. Laterza) pag. 376  
vol. III

sono questi Suni ulteriori, giacché essi non mi colpiscono con le mazze ! Così penserò, o Signore, così penserò, o Benvenuto ».

« Se però, o Punno, i Suni ulteriori ti colpiranno con le mazze: allora, tu o Punno, che penserai ? »

« Se, o Signore, i Suni ulteriori mi colpiranno con le mazze, allora io penserò così: Graziosi invero sono questi Suni ulteriori; ben graziosi invero sono questi Suni ulteriori giacché essi non mi colpiscono con le armi ! Così penserò o Sublime. così penserò o Benvenuto ».

« Se però, o Punno, i Suni ulteriori ti colpiranno con le armi: allora tu o Punno che penserai ? »

« Se o Signore, i Suni ulteriori mi colpiranno con le armi, allora io penserò così: « Graziosi sono invero questi Suni ulteriori, ben graziosi invero sono questi Suni ulteriori: giacché essi con le armi taglienti non mi tolgono la vita ! Così penserò o Sublime, così penserò o Benvenuto... »

« Se però o Punno i Suni ulteriori con le armi taglienti ti toglieranno la vita; allora tu o Punno, che penserai ? »

« Se o Signore i Suni ulteriori con le armi taglienti mi toglieranno la vita allora io penserò così: « Vi sono discepoli del Sublime, che tediati e disgustati del corpo e della vita, cercano ed impugnano arma mortale; ora io ecco l'ho trovata e senza cercarla l'arma mortale ! così penserò o Sublime; così penserò o Benvenuto !

« Bene, bene, o Punno, tu sarai ora capace, o Punno, dotato di questa calma pazienza, di dimo-

rare nel paese dei Suni ulteriori, come ora Punno, bene ti pare » (1)

Anche nel *Sutta Nipâta*, (come pure nel *Milindapañha*) (2) e riaffermata l'importanza essenziale dell'Amore

« 7) Come una madre il caro unico figlio a costo della vita difende, così si eserciti la mente in illimitato amore verso tutte le creature

« 8) In amore illimitato verso tutto il mondo si eserciti la mente in alto, in basso e di traverso senza impedimenti, senza inimicizia senza rivalità

« 9) Stando in piedi, camminando, seduto, giacendo o mentre non ha più sonno si applichi il saggio a questo pensiero tale pratica fu detta di vinca in questo mondo » (3)

Altrove il Buddha, ha detto « vincerai il male col bene » E ancora « il solo sangue che tu potrai versare e il tuo se colla tua vita potrai salvare un'altra creatura »

L'*ahimsâ* è entrato poi dalle cresse nell'Induismo ortodosso, specialmente attraverso il *Mahâbhârata*

Nella *Manusmṛti* l'*ahimsa* è ancora un concetto negativo

« Per espiare (la morte) di quelle creature che involontariamente offende di giorno o di notte un

(1) Abbiamo voluto riportare per intero questa citazione nella sua monotona prolissità per dare un'idea diretta dello stile dei discorsi di Buddha

(2) IV XXIX 36 (Ed 1818 trad dall'inglese di A. Cagnola)

(3) SUTTANIPATA I 8 (trad Pavolini ed Carabba) p 87

asceta deve baguarsi e compiere sei soppressioni del respiro (1).

Ma nel Mahâbhârata l'*ahimsâ* è la virtù suprema. A lungo ne parla Bhîsma nell'Anuçâsana-Parva, il libro delle sentenze (2). E la Bhagavadgîtâ, che è un po' il compendio di tutte le dottrine filosofiche indiane, insegna l'*ahimsâ* come vedremo in un prossimo capitolo.

Dal Mahâbhârata la dottrina dell'*ahimsâ* si è riversata in tutta la letteratura religiosa dell'India anche in quella a carattere popolare.

È da un verso di una poesia popolare gujaratî che Gandhi ci dice di aver avuto la prima nozione di ciò che significasse l'*ahimsâ*.

« Se un uomo ci offre un sorso d'acqua, e tu gli restituisci un sorso d'acqua, in ciò non vi è merito (3). La vera bellezza è nel rendere il bene per il male ».

Ma all'*ahimsâ* dovevano averlo già preparato gli insegnamenti della madre (4) e dei familiari che come abbiamo visto conoscevano e praticavano le dottrine jaina e vaishnava. L'*ahimsâ* è uno dei fondamenti del culto di Vishnû.

Nel sermone della montagna Gandhi trovò una conferma luminosa della dottrina dell'amore per tutte le creature dove meno se lo aspettava, avendo conosciuto prima il Cristianesimo attraverso i suoi mediocri seguaci che non attraverso le parole di Cristo. Al lume di questo insegnamento sublime che

(1) MANUSMRITI VI, 69 (*Sacred books of the East*) vol 25° *The Laws of Manu*.

(2) ANUÇÂSANA parva, X, 166

(3) *Aut* (Ed. inglese, vol II, pag 374, appendice II)

(4) O E, pag 345

egli andava approfondendo rilesse la Gita e vi trovo cio che prima non vi aveva trovato Il libro che diede a questo concetto di *ahimsâ* un' forma definitiva soprattutto per quel che riguarda la sua applicazione pratica fu poi « Il Regno di Dio e in voi » di Tolstoi.

Appare così giustificata l'affermazione di Gandhi che il concetto di *ahimsâ* e per lui « il risultato dello studio di testi religiosi di fedi diverse » (1)

« Ma — egli continua — questo concetto non poggia più sull'autorità di tali testi Esso è diventato parte di me stesso e se io scoprissi ora che i testi da me studiati davano all'*ahimsâ* un significato diverso da quello che io vi ho dato, rimarrei tutta via fedele alla mia interpretazione »

L'*ahimsâ* e il riconoscimento dell'amore come legge fondamentale della natura, l'odio, la malevolenza, la crudeltà non sono che trasgressioni a questa legge, pura negatività, e abbandonarsi a tali passioni significa negare la realtà più alta Colui che vuol praticare l'*ahimsâ* con cuore puro deve trattare ogni essere vivente con gentilezza e buona volontà, accettare serenamente la malafede altrui, rispondere coll'amore all'ingiustizia

« Non è lecito neppure serbare rancore a chi ci fa del male perché questo rancore potrebbe a sua volta arrecare sofferenze » (2)

Altrove nell'illustrare l'importanza del voto dell'*ahimsâ* a Sabarmati, Gandhi scrive (3)

« Letteralmente *ahimsâ* significa non uccidere

(1) O E pag 345 *Ahimsa*

(2) O E., pag 247

(3) O E., pag 380 *The satyagrahaçrama*



Ma per me questa parola ha un significato ben più vasto, che mi porta in una sfera infinitamente superiore. Per me *ahimsâ* significa non offendere alcuno, non permettere a se stessi un pensiero men che caritatevole verso chi si consideri vostro nemico. Notate che non ho detto: che voi considerate vostro nemico, ma che si consideri vostro nemico. Perché il seguace dell'*ahimsâ* non ha nemici. Egli nega addirittura che possano esistere nemici. Se restituiamo colpo per colpo, ci allontaniamo dall'*ahimsâ*. Ma dirò di più se un atto di un amico o di un nemico provoca in noi anche soltanto del risentimento ancora noi ci allontaniamo da quella dottrina. Ciò non significa che dobbiamo cedere supinamente al male, dobbiamo anzi resistervi, ma senza desiderare danno a chi si proclama nostro nemico, a chi lo compie. Colui il quale crede nell'efficacia di questa dottrina trova alla fine tutto il mondo ai suoi piedi, ma ciò è inevitabile.

« Se voi esprimete il vostro amore - *ahimsâ* - in modo che si imprima indelebilmente su colui che si dice vostro nemico, quegli deve restituirvi amore ».

È su questa convinzione nella forza dell'amore che è basato il *satyâgraha*. Gesù, Daniele, Socrate sono citati da Gandhi come esempi luminosi di *satyâgrahi*.

Il *satyâgraha* è stato spesso chiamato in occidente Resistenza Passiva. Questo termine non ne rende affatto il significato. Non è una resistenza passiva, ma attiva; non oppone l'inerzia al male ma l'amore, la fede e il sacrificio. Nessuno è più lontano da un atteggiamento passivo di quel lotta-

tore indomabile che è il *satyāgrahī*. Egli alla fede nell'*ahimsa* deve unire il culto della verità e del coraggio. Chi è vinto dalla paura non potrà mai essere un *satyāgrahī* e non potrà mai seguire i comandamenti dell'*ahimsā*. Con tutto l'orrore che Gandhi ha per la violenza, egli ha affermato più volte « di preferire un violento a un codardo » (1)

« Chi non ha il coraggio di morire senza uccidere meglio che coltivi l'arte di uccidere e di essere ucciso piuttosto che fuggire vergognosamente davanti al pericolo. Colui che fugge commette una violenza mentale, fugge perché non ha il coraggio di rischiare la vita uccidendo » (2)

Il coraggio del *satyāgrahī* è il vero coraggio. « Da che parte sta il coraggio? Nel fare a pezzi gli uomini da dietro un cannone o nell'affrontare il cannone sorridendo e nel farsi fare a pezzi? » (3). Chi è il vero guerriero? Colui che reca la morte agli altri o colui che considera la morte come l'amica più cara? » (4)

Questa rivalutazione del coraggio dà alla dottrina dell'*ahimsā* una grande forza. Il coraggio è sempre stato la virtù sfruttata dalla violenza per giustificare se stessa. L'uomo si lascia spesso indurre alla violenza per provare il proprio coraggio. Perché è una esaltazione del coraggio, la guerra ha una funzione educatrice per il carattere e per la volontà. Le ideologie le quali mirano a una pace

(1) YOUNG INDIA 11 agosto 1920 4 agosto 1920 *Navajivan* ottobre 1921 (O E pag 1051)

(2) YOUNG INDIA 20 ottobre 1921

(3) GANDHI allude qui a un episodio della ribellione araba in Marocco

(4) GANDHI *Hind Swaraj* cap XVII

assoluta e perpetua sono scarsamente popolari specialmente fra i giovani, perché in esse non vi è posto per il coraggio. Esse dovrebbero prima di tutto dissociare la violenza dal coraggio e trovare qualche cosa che si avvicinasse a una pace eroica.

Questa sarebbe l'auspicato « *moral equivalent for war* » del James

Il *satyâgraha*, fondato sull'*ahimsâ*, sul *satya* e sul coraggio ci sembra uno degli sforzi più notevoli che sia mai stato fatto in questo senso.

## CAPITOLO SESTIMO

### LA FORMAZIONE SPIRITUALE E CULTURALE DI GANDHI

#### 1) *La critica di Gandhi alla civiltà occidentale*

L'atteggiamento di Gandhi di fronte a quella che egli chiama un po' vagamente la moderna civiltà europea e generalmente desunto dai suoi biografî (1) da due documenti che appartengono entrambi al periodo Sud Africano l'*Hind Svaraj* (*Indian Home Rule*) e « *A confession of Faith* » (1909)

Il primo è un opuscolo scritto da Gandhi durante il viaggio di ritorno da Londra nel 1908 con intenti propagandistici, il secondo è l'estratto di una lettera diretta ad un amico in India. Non ci sembra che ne l'uno ne l'altro di questi documenti meritino tutta la considerazione che fu loro data. Tutto quello che vi è di eccessivo e di immaturo in

(1) R. Rolland Fulop Miller C. Hart

essi si è andato successivamente modificando nel pensiero di Gandhi.

Molti giudizi sono stati da lui riveduti. Cosicché nell'esaminare questi scritti non bisogna dimenticare che essi rappresentano un momento nella evoluzione del pensiero di Gandhi successivamente superato, e che hanno uno scopo propagandistico e sono perciò diretti ad una classe di lettori spesso non colta e incapace di troppe distinzioni.

L' *Hind Svarâj* è prima di tutto una esaltazione del nuovo mezzo di lotta adottato dalla rivoluzione Sud-Africana, il *satyâgraha*; è una condanna di quella sezione dei nazionalisti i quali consideravano lecita anche la violenza per ottenere lo *svarâj*.

La violenza, l'odio come conseguenza dell'infatuazione nazionalistica, l'egoismo, il lusso, ma soprattutto la smodata avidità di guadagni e la moltiplicazione all'infinito dei bisogni vi sono presentati come le caratteristiche della moderna civiltà occidentale che Gandhi definisce maomettaneamente « satanica » o, secondo la concezione Hindú « *The black age* ».

In questa condanna della nostra civiltà egli accomuna a quell'epoca le macchine, gli ospedali, i tribunali, le professioni di avvocato e di medico, le ferrovie, il militarismo, l'inseguimento medio e universitario in quanto non mira all'educazione morale e alla formazione del carattere ma soltanto a conferire diplomi che poi possano venire tradotti in lauti stipendi.

Ma col progredire dei suoi esperimenti colla Verità, quest'atteggiamento intransigente e totali-

tario si smussa alquanto Egli modifica il suo verdetto sugli ospedali, sui medici, sugli avvocati, sui tribunali, introduce delle distinzioni sulla proscrizione delle macchine

La condanna della civiltà europea in generale si muta in una condanna dell'atmosfera a religione morale e negatrice dei valori propria della società capitalistica, la quale misura il progresso in L S D (1) Non si può servire Dio e Mammona nello stesso tempo L'Europa e, in generale l'occidente e ormai tutto dedito al culto di Mammona (2) E perciò esso s'allontana ogni giorno di più da Dio La sola dottrina morale coerente e rispondente a questa concezione della vita è l'utilitarismo, ma per essa la vita morale (3) e al di sopra di questa la vita religiosa sono soffocate dalla vita organica

La Società e lo Stato non sono che aggregati di interessi o risultati meccanici di conflitti e cooperazioni economiche

Il cosiddetto progresso non è che un moltiplicare i mezzi in tutti i campi dell'attività Ma che giova aumentare i mezzi se si ignorano i fini? Che significano le parole progresso, evoluzione, se non si precisa qual'è la direzione esatta di questo progresso e di questa evoluzione se manca il termine *ad quem* per cui si può parlare di progresso? Se non siamo arrivati e non sappiamo se e dove arriveremo come possiamo dire di progredire? Progredire vuol dire avvicinarsi ad una meta Ma e la

(1) O E., pag. 3 *Economic Versus Moral Progress* 22 12 1916

(2) Ibid pag. 354

(3) Ibid pag. 349

mèta ? Il sapere, la scienza, può essere la mèta nella vita di un individuo ma può essere la mèta della vita dell'umanità ? Resta sempre, spontanea, la domanda: *cui bono* ?

Tutto ciò è *mâyâ*, è illusione; la realtà è l'infinito ed è *mâyâ*, l'irrealtà, che produce l'apparenza delle cose finite (1).

È l'eterno inganno della vita umana questo credere di « poter estendere i limiti di cose che non potranno mai divenire illimitate, di raggiungere l'infinito aumentando assurdamente i gradini della scala delle cose finite » (2).

L'occidente ripone un'importanza esagerata nel fare e nel divenire, onde nasce la sua frenesia di potenza. Vorrebbe sempre fare e non trova mai abbastanza fatto; « non conosce la bellezza della cosa compiuta » L'Indú invece non crede nella potenza, nell'espansione, nel mutamento: per mezzo della meditazione e della contemplazione aspira alla comprensione di Brahma nel suo aspetto di perfezione e non di evoluzione

Gandhi non concepisce il progresso altro che come progresso morale e come perfezionamento della coscienza religiosa. La vita religiosa è per lui l'ultimo stadio di un'ascensione dello spirito dall'individuale, dall'egoistico, all'universale, all'amore. Essa deve essere il fondamento e la suprema aspirazione di ogni società. La colpa piú grande che Gandhi fa all'attuale civiltà europea è di non poggiare su un fondamento religioso. Il Cristianesimo ha esaurito la sua funzione, poiché esso non ha il

(1) TAGORE *Sâdhana*, pag 95

(2) TAGORE. *op cit* pag 149.

coraggio di combattere la violenza coll'amore. I valori etici del Cristianesimo sono divenuti delle verità astratte che non hanno alcuna influenza sulla vita degli individui e tanto meno dei popoli. Alla fede nell'amore si è sostituita la fede nella forza e nella violenza. È questa « la cattiva novella » dell'occidente (1). Ma ancora dall'oriente verrà un'ondata di luce ad illuminare l'insegnamento di Cristo non più inteso in occidente, dall'oriente verrà un rinnovamento della vita religiosa, arrestatasi da secoli a forme dommatiche e intolleranti che hanno rappresentato un ostacolo funesto al progresso dello spirito. La missione dell'India è di diffondere la fede nell'*ahimsâ* e nella forza del *satya* (2).

Ma per diffondere questa legge essa deve verità (3). Bisogna che questo rinnovamento religioso si compia prima di tutto in India. Condizione indispensabile perché possa compiersi e che si impedisca il diffondersi in India dei principi di quella civiltà occidentale, negatrice dei valori morali e religiosi e tutta rivolta al conseguimento del benessere materiale, dell'utile del piacere. La macchina è per Gandhi il simbolo di questa civiltà, perciò egli la combatte.

La macchina denota un interesse eccessivo per i problemi materiali, soddisfacendo temporaneamente le nostre esigenze ne crea di nuove non fa che rendere più munita più perfetta la prigione corporea da cui lo spirito trova sempre più difficoltà a liberarsi, distrae la nostra attenzione dall'vi

(1) O E pag 467 20 marzo 1919 *Appeal to Lord Chelmsford*

(2) O E pag 904 *Reply to Bombay Welcom*

(3) O E pag 592 *Reply to R Tagore* 30 ottobre 1921



ta morale e dalla vita religiosa per concentrarla sulla vita materiale. Di più la macchina nella società capitalistica è uno strumento per aumentare i profitti dei capitalisti a danno delle classi lavoratrici (1); in India la grande industria, specialmente tessile, in alcuni distretti ha distrutto l'artigianato, e prospera sfruttando la povertà di quelle popolazioni costrette a cercare lavoro a condizioni umilianti. Essa arricchisce una piccola minoranza impoverendo le masse fino ad affamarle. Perciò è immorale.

Qualcuno ha voluto ricordare a proposito di questi atteggiamenti (2) di Gandhi di fronte alle macchine Fred Lud e il movimento Luddita, scoppiato fra il 1812 e il 1818 nelle Midlands d'Inghilterra, quando bande di operai dirette dal Lud scorrazzarono per le contee centrali predicando e praticando la distruzione delle macchine che essi volevano fossero causa della disoccupazione e della depressione economica dovuta in realtà alle guerre napoleoniche.

Ma sarà bene ricordare che mentre il Luddismo è un movimento sociale, fondato su considerazioni di ordine economico, l'ostilità di Gandhi per la macchina prima che ispirato a motivi economico-sociali (protezione del *khaddar*) è la conseguenza logica di tutta una concezione di vita, è parte di una condanna più vasta che colpisce tutta una civiltà.

Perciò anche se Gandhi condanna la società

(1) O. E. pag. 718 *Belgaum Congress Presidential Address*

(2) FULÔP MILLER op. cit. cap. X cfr. anche Julius Braunthal, *Mahatma Gandhi und die Indien Revolution*.

capitalistica non mostra alcuna simpatia per il bolscevismo contro il quale si è anzi espresso più volte severamente. La concezione di Lenin è agli antipodi di quella di Gandhi (1). Lenin occidentalizza violentemente la Russia. Gandhi vuol allontanare l'India dall'occidente con la sua predicazione di non violenza. Lenin vuol meccanizzare tutto, Gandhi bandire le macchine. Lenin è tutto proteso verso un avvenire nuovo, Gandhi attinge le forze ideali per un rinnovamento religioso dal passato, dalla tradizione. Lenin si basa su una concezione materialistica, Gandhi lotta contro il materialismo in nome di una vita morale e di una vita religiosa più alta.

« Se c'è qualcosa che può salvare il nostro paese da quella calamità (il bolscevismo) è il *satyâgraha*. Il bolscevismo è l'ultima espressione della moderna civiltà materialistica. La sua insensata adorazione per la materia ha dato origine ad una mentalità che guarda al progresso materiale come a una meta ultima, e che ha perso la nozione dei veri fini del vivere. Massima indulgenza verso se stessi e i propri bisogni e il credo del bolscevismo, la rinuncia e il sacrificio di se sono il credo del *satyâgraha* » (2).

## 2) Influenza di scrittori occidentali su Gandhi Tolstoj

Questa ostilità di Gandhi nei confronti della

(1) Per i rapporti fra Gandhi e Lenin vedi Fulop Miller *Lenin und Gandhi* *Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft* pag. 188.

(2) O. E. pag. 467 30 marzo 1919 *Satyagraha day in Madras*.

« satanica civiltà materialistica dell'occidente » non è in contrasto coll'influenza notevole che sul suo pensiero hanno esercitato scrittori e pensatori occidentali.

Chi dall'esistenza di tali influenze, si è affrettato a concludere che Gandhi è impregnato di idee occidentali non ha tenuto conto che gli scrittori e i pensatori di cui il suo pensiero si è nutrito non esprimono e non rappresentano in alcun modo questa civiltà ma se ne fanno per lo più censori severissimi.

Tolstoj, il pensatore che piú direttamente ha influito su Gandhi, è uno degli scrittori meno occidentali della letteratura europea. La sua grande anima russa è assai piú vicina all'anima asiatica che non alla nostra.

*L'Unto This Last* di Ruskin è un grave atto d'accusa contro la struttura sociale ed economica dell'occidente moderno. Il solitario di Coneord. Thoreau, è addirittura un ribelle e spinge il suo disprezzo per la così detta civiltà fino a ritirarsi come un eremita nella foresta di Walden. R. W. Emerson ha subito a sua volta il fascino della cultura indiana; mentre l'influenza di Mazzini su Gandhi riguarda soprattutto quella parte del pensiero di Mazzini per cui egli è rimasto in Europa un solitario e un incompreso senza seguito. Il suo misticismo morale, la sua aspirazione ad introdurre nella politica un fondamento religioso, la sua convinzione che non possa svolgersi nella coscienza di un popolo un'alta e ricca vita morale se non è preparata da un movimento religioso delle coscienze sono paragrafi della sua fede sui quali Mazzini fu

rapidamente abbandonato dai suoi stessi seguaci

Ma vedremo di esaminare un po' da vicino la misura e la natura di queste influenze di scrittori occidentali su Gandhi

Incominciamo da Tolstoj e più particolarmente dal libro da cui Gandhi ha più direttamente attinto « Il regno di Dio è in voi »

Quest'opera è una delle ultime scritte dal profeta di Yasnaya Polyana, pochi anni prima di morire. In essa egli riafferma la sua fede nell'insegnamento originario di Cristo il cui significato è stato poi progressivamente alterato e distorto dalle chiese cristiane fino a non essere più inteso dai loro seguaci

La decadenza del Cristianesimo come religione incomincia dalla conversione di Costantino. Non per quel che Dante lamentava

*Ahi Costantin di quanto mal fu madre  
non la tua conversion ma quella dote  
che da te prese il primo ricco padre !*

Il male fu proprio la conversione poiché con essa Silvestro ha accolto fra i Cristiani un pagano senza fargli rinunciare ai principi ed agli usi pagani. Con essa il Cristianesimo si è alleato ufficialmente al potere temporale, lo ha riconosciuto insieme con tutti gli strumenti di quel potere (1). Ha ammesso implicitamente la violenza, la guerra, gli eserciti, la politica, ecc. La dottrina di Cristo invece è una concezione di vita basata sulla non resistenza al male, sull'amore del prossimo che non può conciliarsi con tutto ciò, essa è un tendere

(1) Tolstoj *Le salut est en vous* (Paris ed. Perrin) cap. II

verso la perfezione assoluta; non si può mai essere soddisfatti di una mezza perfezione raggiunta; appunto perché il suo ideale è assoluto e infinito esso ci attira; una perfezione possibile perderebbe ogni attrattiva sull'anima umana (1)

Questa perfezione assoluta non può mai essere raggiunta; ma ciò che importa è il tendere verso di essa; il solo aspirarvi rende felici.

« Lo slancio verso la perfezione del pubblicano Zaccaria, della peccatrice, del ladrone sulla croce è secondo questa dottrina un bene maggiore della immobile virtù del fariseo » (2)

Cristo è il modello più alto di questa perfezione interiore. Perciò noi dobbiamo sforzarci di imitare Cristo. L'uomo comune crede di poter accettare il Cristianesimo senza mutare vita. Ma ciò è assurdo poiché la dottrina di Cristo è una dottrina di vita. Essa insegna che l'amore del prossimo è la legge suprema alla quale devono ispirarsi tutte le nostre azioni.

La concezione precristiana o pagana della vita ignora queste leggi dell'amore. Poiché tre sono le concezioni della vita rispondenti a tre diversi stadi della civiltà (3).

1° Vita personale o animale, 2° vita sociale o pagana, 3° vita universale o cristiana

L'epoca che noi attraversiamo è un'epoca di transizione fra l'epoca pagana e la cristiana. L'uomo non è convinto di dover abbandonare i suoi *idola* (famiglia, patria) per una umanità più vasta.

(1) TOLSTOI op cit pag 106

(2) TOLSTOI op cit pag 57

(3) TOLSTOI op cit pag 93

Ma così dovrà avvenire un giorno perché questo è il senso dell'evoluzione. Così è avvenuto quando l'uomo è passato dallo stato selvaggio a quello sociale, sacrificando il suo benessere individuale immediato a un « astratto » cioè alla comunità sociale. Oggi non ce ne accorgiamo poiché più o meno ci siamo fatti una coscienza sociale attraverso l'ereditarietà, l'educazione, l'abitudine. Un giorno i principi cristiani del vivere — non resistenza al male, amore del prossimo, comunanza dei beni — appariranno così empirici e naturali come oggi i principi della famiglia e della vita sociale. Ma ormai quest'ultimi principi devono essere superati. Dobbiamo uscire dalla fase sociale ed entrare in quella universale. Conosciamo già la dottrina che sarà la base di questa nuova età: ne ammettiamo teoricamente il valore altissimo, ma ancora, per inerzia, per debolezza, continuiamo a vivere secondo la concezione pagana (1).

« La nostra vita è in flagrante contraddizione con tutto ciò che sappiamo e con tutto ciò che consideriamo come dovere come necessario » (2).

« Tutta la letteratura filosofica politica artistica della nostra epoca è impressionata da questo contrasto intimo, da questa antinomia insanabile. Quale ricchezza di idee, di forme, di colori! Quale erudizione, quale arte! Ma quale assenza di tesi serie, quale timidezza dinanzi alla necessità di esprimere esattamente il pensiero! Delle sottigliezze, delle allegorie, dello spirito, ampie vedute e

(1) TOLSTOI op. cit. cap. V

(2) TOLSTOI op. cit. pag. 122

niente di semplice, di netto, di aderente al soggetto trattato cioè alle vere esigenze della vita » (1)

Gli uomini vivono da ormai lungo tempo contrariamente alla loro coscienza. Se non fossero ipocriti non potrebbero vivere così. Ma anche l'ipocrisia ha un limite e questo limite oggi è stato raggiunto. Come uscirne? se uno ha un incubo basta che compia uno sforzo di volontà e si dica « ma io sogno » per svegliarsi tranquillo e felice: così l'uomo non ha che da fare uno sforzo e mettere in dubbio ciò che la sua ipocrisia gli presenta come realtà e chiedersi: ma tutto ciò non è un'illusione? » (2).

Bisogna cominciare col condannare apertamente sempre e in ogni caso la violenza che è contro al Primo Comandamento di Gesù, l'amore del prossimo. Solo così si potrà formare una vera coscienza cristiana universale (3), la quale segnerà l'inizio di una nuova era, l'era cristiana, il regno di Dio sulla terra.

Bastano questi pochi cenni per mettere in evidenza la profonda affinità (4) della concezione morale religiosa di Tolstoj con il pensiero di Gandhi. I punti di contatto fra i due si possono brevemente riassumere così:

1) Il principio della non violenza, amore del prossimo in Tolstoj; *ahimsâ* nella sua forma posi-

(1) TOLSTOJ op cit, cap VI

(2) TOLSTOJ op cit pag 357-9

(3) TOLSTOJ op cit pag 249

(4) Per i rapporti fra Tolstoj e Gandhi vedi P. BIRUKOV: *Tolstoj und Gandhi in Funfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft*, 1928, pag 166, R. FULÔP MILIER, op cit ( XIV, R. ROLLAND op cit pag 113 e seg

tiva attiva di amore per tutti gli esseri viventi in Gandhi

2) Fondamento religioso della loro etica, per Tolstoj il Vangelo, per Gandhi specialmente la Gîtâ. Pur così dissimili sotto molti aspetti le due scritture concordano nel comandamento dell'amore di Dio: la fede per il Vangelo, per la Gîta la *bhakti*.

3) La lotta contro la civiltà moderna che significa per Tolstoj lotta contro la guerra, il servizio militare, il giuramento di fedeltà allo Czar, per Gandhi lotta contro il dominio inglese (*svarāj*) e il mezzo con cui la civiltà moderna minaccia di conquistare l'India, contro l'alcolismo, la grande industria. Per entrambi lotta contro il lusso, il benessere, la grande città, la macchina: per entrambi il rimedio è il ritorno a una vita più primitiva più semplice, il simbolo di questo ritorno è l'aratro per Tolstoj, il *charka* per Gandhi.

4) La fede nell'avvento di un'era migliore, in cui la vita religiosa e la vita morale saranno il fondamento della vita sociale. L'era universale cristiana, il regno di Dio per Tolstoj, la nuova era preparata dalla predicazione dell'*ahimsā* diffusa dall'India rinnovata al mondo per Gandhi.

Se le affinità fra i due sono soprattutto interiori, le divergenze sono invece esteriori e dipendono più che altro da circostanze ambientali. Tolstoj è aristocratico, individualista, agisce sul mondo intero con i suoi libri, colle sue innumerevoli lettere. Gandhi è democratico, affascina le masse, parla direttamente ai suoi seguaci e si pone alla loro testa. Tolstoj, benché combatta la politica, rie-



sce a restarne fuori. Gandhi, malgrado la sua avversione, è afferrato nelle sue spire.

Più profonde sono le divergenze di temperamento: Tolstoj è un ribelle orgoglioso. adirato. minaccioso. violento quasi nella sua predicazione di non violenza; Gandhi è mite modesto, semplice. puro. R. Rolland dice che Gandhi è « più naturalmente cristiano nel senso universale della parola poiché Tolstoj è cristiano non tanto per sua natura quanto per convinzione, per volontà » (1)

Fra i due vi furono anche rapporti epistolari diretti (2), poco tempo prima della morte di Tolstoj.

Nel 1901, subito dopo l'esclusione di Tolstoj dalla chiesa russa, questi aveva preso contatto con diversi gruppi sociali e religiosi dell'India. Nel 1909 Gandhi da Londra scrisse una prima lettera a Tolstoj, andata perduta. Ci è conservata invece la risposta di Tolstoj, piena di simpatia e di incoraggiamento per la causa di Gandhi.

Gandhi scrisse una seconda lettera il 4 aprile 1910 in cui si professa discepolo di Tolstoj e colla quale presenta al maestro quel suo opuscolo, *HindSvarâj*, di cui abbiamo già fatto cenno. Tolstoj risponde a lungo il 7 settembre 1910, esprimendo a Gandhi tutta la sua approvazione e la sua ammirazione per la dottrina dell'*ahimsâ* e del *satyâgraha* e per l'esempio bellissimo di resistenza non violenta alla ingiustizia che gli indiani dell'Unione Sud-africana stavano dando al mondo.

(1) R. ROLLAND. op cit pag 113.

(2) Il carteggio fu pubblicato da P. BIRUKOV *Tolstoj und der Orient Rotappel*, Velarg 1925

Il carteggio fu interrotto dalla morte di Tolstoj. L'influenza di quest'ultimo su Gandhi è incontestabile e da Gandhi stesso fu più volte riconosciuta non tanto per quel che di nuovo Gandhi può avere appreso da Tolstoj ma per la funzione chiarificatrice che questi ha esercitato su talune intuizioni fondamentali del suo pensiero, soprattutto per quel che riguarda la rivelazione definitiva del significato universale assoluto della dottrina dell'*ahimsâ* che Gandhi già conosceva attraverso il Jainsmo, gli insegnamenti *Vaishnava* e il Sermone della montagna.

### 3) *Ruskin e Thoreau*

Oltre al — *Regno di Dio e in voi* — un altro libro « si è impresso profondamente nella vita spirituale di Gandhi ed ha conquistato il suo animo » (1), l'*Unto this last* di Ruskin. Ed è questo l'unico libro che « l'abbia obbligato ad un istantaneo e reale cambiamento di vita » (2) cioè ad abbandonare la professione forense e ogni desiderio di guadagno e di ricchezza e a fondare la fattoria di Phoenix dove egli e i volontari *satyâgrahî* vivevano del lavoro dei campi.

Si tratta di quattro saggi pubblicati nel 1860 nel *Cornhill Magazine* e poi raccolti in volume dal Ruskin col titolo di *Unto this last* (3).

L'idea fondamentale di questi saggi è che l'economia politica non può prescindere dal fattore

(1) *Aut* vol I° pag 211

(2) *Aut* vol II pag 107

(3) *RUSKIN Unto this last* London J. Rent e sons 1907

uomo e dall'elemento spirituale che egli vi porta: « essendo egli (uomo) una macchina il cui potere è un'anima, la forza di questa quantità incognita entra in tutte le equazioni politiche degli economisti senza che se ne accorgano e ne falsa tutte le conclusioni » (1).

Perciò il massimo rendimento si otterrà tenendo conto della volontà dell'uomo e dei suoi affetti

« In ogni caso e con ogni persona un trattamento disinteressato produrrà il miglior risultato » (2),

Non si può trattare l'economia come una scienza positiva, appunto perché il fattore uomo è imponderabile. L'economia deve essere inquadrata in tutta una concezione morale e religiosa della vita. Si devono criticare i termini dell'economia al lume di questa concezione (3)

« Valore » dal latino *Valere* è potenza di vita. Ricchezza è il possesso di cose che si possono usare. Essa deve consistere in un possesso sostanziale: se no è ricchezza fittizia o mercantile, consistente in un diritto su un lavoro altrui che spesso rappresenta una diminuzione della vera ricchezza; le cose possedute devono venire usate o direttamente da chi le possiede o da altri: altrimenti esse non rappresentano una vera ricchezza.

La regola fondamentale dell'economia è che tutto ciò che uno possiede non può essere posseduto da altri (4).

(1) RUSKIN op cit, pag 119

(2) RUSKIN op cit, pag 131

(3) RUSKIN op cit, Saggio *ad Valorem*

(4) RUSKIN op cit pag 192

Per ciò è colpevole chi desidera il superfluo « Il lusso — conclude Ruskin — non può oggi che accompagnarsi all'ignoranza » (1),

Questa introduzione di un criterio morale nella valutazione delle leggi e dei concetti dell'economia e ciò che soprattutto ha impressionato Gandhi. Le nostre esigenze economiche devono essere subordinate alle esigenze superiori della coscienza morale. Di ciò Gandhi era già convinto, la sua lotta nell'Unione Sud africana e basata su questo principio. Ma Ruskin gli ha presentato il principio stesso formulato ed illustrato in un modo chiaro, convincente, definitivo « Io credo — egli scrive — di aver trovato espresso in questo gran libro qualcuna delle mie più profonde convinzioni e credo che questa sia la ragione della grande impressione da esso prodotta su di me » (2).

Dopo Tolstoj e Ruskin fra gli autori preferiti di Gandhi bisogna ricordare Henry David Thoreau il solitario di Concord, naturalista, poeta innamorato della natura, asceta ed eremita. Per due anni egli visse in una capanna nei boschi di Walden Lake, solo, allo scopo di dimostrare che l'uomo può rendersi indipendente dalle esigenze della vita civile. Frutto di questo soggiorno è un libro delizioso « *Walden, or life in the woods* » (3) in cui accanto a descrizioni stupende, della foresta e dei suoi abitanti e degli episodi salienti della lunga avventura si trova esposta la concezione di vita dell'autore.

(1) RUSKIN op cit., pag. 193

(2) Aut. vol. II pag. 107

(3) Boston, 1854.

I punti di contatto fra questa e quella di Gandhi sono parecchi. Troviamo in entrambi l'esaltazione del lavoro manuale e della necessità di bastare per quanto è possibile a se stessi. A Walden, Thoreau coltiva il suo campo come Gandhi a *Tolstoy-farm* e a Sabarmati: questo desiderio di conseguire la libertà, l'autarchia, induce entrambi alla rinunzia ascetica; l'amore di Thoreau per la natura e per gli animali ricorda certi atteggiamenti panteistici indù e l'uno e l'altro hanno la tendenza a basare le leggi dell'universo sulle proprie personali convinzioni ed esperienze. Thoreau infine, ha proclamato come Gandhi essere dovere del cittadino di negare obbedienza alle leggi ingiuste; egli è il primo fautore della disobbedienza civile.

Insieme al Thoreau vanno ricordati R. W. Emerson anch'egli come il Thoreau un « *transcendentalist* » e il Carpenter. Un'opera di cui Gandhi parla con riverenza è « *The analogy of religions* » di J. Butler. Si tratta di un notissimo saggio teologico di un vescovo inglese dei primi anni del secolo scorso in cui l'autore si propone di ricercare nella natura una conferma della verità delle scritture secondo il concetto di Origene « il quale ragionando per via analogica ha osservato che chi crede che le scritture procedano dallo stesso autore che la natura può aspettarsi di ritrovare la stessa sorta di difficoltà in esse che trova nella costituzione della natura ». Questo fondare la religione sulla analogia della natura è probabilmente ciò che ha interessato Gandhi.

## 4) Giuseppe Mazzini

Bacone, Carlyle, che Gandhi conobbe, non pare abbiano avuto influenza sul suo pensiero né direttamente né indirettamente. Mentre invece Mazzini è certamente presente nelle concezioni politiche e religiose di Gandhi.

L'affermazione da Gandhi più volte ripetuta « che la politica separata dalla religione e come un cadavere che è bene seppellire al più presto » (1) è una professione di fede mazziniana. Certamente Gandhi conobbe direttamente il pensiero di Mazzini attraverso *I Doveri dell'Uomo* tradotto in tutte le lingue. Dove Gandhi deve essersi ritrovato in Mazzini e nel suo misticismo morale. Anche Mazzini come Gandhi, inquadra la politica nella morale e considera il principio religioso come il principio informatore e purificatore della coscienza morale. La *bhakti* in Gandhi è al centro di tutta la sua concezione della vita, per Mazzini la fede è « l'eterno essenziale, immanente elemento della vita », « Non c'è una sola grande conquista dello spirito un solo passo importante verso il perfezionamento della società umana che non abbia le sue radici in una forte fede religiosa ».

Il credo di Gandhi (2) ricorda da vicino il credo di Mazzini, anche Mazzini crede « nella onnipotenza dello spirituale » come Gandhi nel *satyāgraha* o forza dello spirito. Entrambi credono in

(1) O. E., pag. 389. *The Satyagrahagrama*, 16 febbraio 1916.  
O. E., pag. 315. *Advice to the students*. O. E., pag. 339. *Svadeśi*.

(2) O. E., pag. 1010. *A sermon on God*.

un unico Dio indefinibile, misterioso (1) e professano una suprema venerazione per il carattere e per l'insegnamento morale di Gesù, di cui negano la natura divina; credono che il supremo scopo della vita debba essere la perfezione morale e non l'interesse materiale: credono nella forza dell'amore e del sacrificio; aspirano a una religione universale. Il loro codice etico è basato sulle stesse norme fondamentali: lo spirituale al di sopra del materiale: l'altruismo al disopra dell'egoismo: l'umanità al disopra dell'individuo.

Anche Mazzini, come Gandhi, cerca un principio etico educativo per guidare gli uomini verso cose migliori « per insegnare loro la costanza nel sacrificio ». Questo principio è per Mazzini il Dovere, per Gandhi il *satya*, inteso come *verità etica*, come imperativo della coscienza morale. Per entrambi la vita è una missione, una guerra contro il male, l'*asatya* (2). E per entrambi pensiero ed azione sono due parti di un unico tutto inscindibile e hanno valore solo in quanto si integrino a vicenda.

« Ogni pensiero, ogni desiderio di bene scrive il Mazzini che non cerchi di tradursi in azione avvenga che può è un peccato. Dio pensa agendo e noi a distanza dobbiamo imitarlo ». « Colui che divide la fede dalle opere, il principio dall'azione, l'uomo morale dall'uomo politico, non è un uomo religioso. Egli spezza la catena che unisce la terra al cielo ».

Tutta la vita di Gandhi è un esempio insuperato di quest'intima fusione fra pensiero ed azione

(1) Ibid.

(2) Lett non verità, menzogna

ed è uno sforzo mirabile, continuo per realizzare praticamente il suo immenso desiderio di bene, il suo amore per tutte le creature

Di Mazzini Gandhi parla in un capitolo del suo *Hind Svarāj*, « Italy and India » (1) Gli accenni che egli fa qui a fatti e a persone del nostro Risorgimento mostrano un' assoluta mancanza di senso storico, difetto comune del resto ai suoi compatrioti e una nozione assai confusa dei nostri problemi, delle nostre aspirazioni e della lotta per l'indipendenza Garibaldi, Vittorio Emanuele soprattutto Cavour visti da parecchie migliaia di chilometri di distanza diventano irrecognoscibili Tuttavia Gandhi ha intuito attraverso a deformazioni grottesche, che il problema di Mazzini non è il loro problema e che l'ideale di Mazzini trascende il loro ideale « Mazzini ha insegnato che l'uomo prima di tutto deve imparare a governare se stesso » E anche Gandhi ha ripetuto lo stesso insegnamento

« Il governo di se stesso è il primo insegnamento alla scuola dello *svarāj* » (2)

5) *La Bhagavadgita il libro supremo per la conoscenza della verità*

Se Gandhi è giunto, attraverso allo studio di pensatori e scrittori occidentali, alla elaborazione e alla formulazione definitiva di taluni principi della sua concezione etico religiosa, tuttavia il fondamento di questa concezione si deve ricercare secondo noi nel substrato indu della sua cultura e spe

(1) GANDHI *Hind Svarāj* G. A. Natesan Madras cap. 15  
(2) O. E. pag. 409 *Gujarat political conference*



cialmente nella Bhagavadgîtâ. il testo che egli studiò e meditò piú profondamente durante tutta la sua vita.

Gandhi ha piú volte dichiarato che la Gîtâ è la fonte quotidiana della sua ispirazione ed è per lui « il libro supremo per la conoscenza della verità » (1).

Malgrado ciò non è facile stabilire e metter in evidenza i legami che uniscono il pensiero di Gandhi alle dottrine della Gîtâ. Vi sono degli insegnamenti nella Gîtâ che paiono contrastare con i concetti fondamentali della fede di Gandhi.

Arjuna è preso da esitazioni e da dubbi: non vorrebbe dirigere le armi contro i parenti, i Kurudî, contro cui i Pândudî stanno per combattere, ed è proprio Krshna che dissipa i suoi dubbi e lo spinge a combattere. Come si concilia questo insegnamento colla affermazione di Gandhi che soprattutto dalla Gîtâ gli derivò la sua fede nell'*ahimsâ*, la legge della non-violenza e dell'amore?

Per sciogliere questa difficoltà bisogna penetrare piú addentro negli insegnamenti di Krshna ad Arjuna.

È difficile ridurre all'unità le dottrine esposte nella Gîtâ. Si trovano in essa principii di sistemi diversi della *Mimâmsâ*, del *Vedânta*, del *Sâmkhya* e dello *Yoga*. I filologi europei non riescono ad accordarsi nel tentativo di spiegare la coesistenza di insegnamenti così disparati e contrastanti in un'unica opera. Le opinioni espresse variano fra le due posizioni estreme rappresentate dal Garbe e dal

(1) *Aut* vol I, (E I') pag 165

Holtzmann da una parte, dal nostro Belloni Filippi dall'altra. Il Garbe crede di ravvisare nella *Gîtâ* una parte originaria intesa a celebrare il Dio personale Vishnu = Krshna in cui più tardi vennero introdotte e sovrapposte dottrine panteistiche. L'Holtzmann crede antiche le dottrine panteistiche e più moderne quelle teistiche. Entrambi ravvisano comunque nel poema strati diversi successivamente sovrapposti e si sforzano di sceverare la parte creduta originaria da quelle posteriori. Il Garbe giunge con questo sistema ad espungere circa un quinto dell'intera opera.

Il Belloni Filippi invece ritiene che si tratti di un'opera sincretica, composta quando già i quattro sistemi filosofici che essa attualmente rispecchia erano già formati e che il compilatore abbia inteso « di consertare i loro principi in modo da temperare gli eccessi dell'uno con quanto di ragionevole si raccoglieva nell'altro » (1). Anche egli deve però ammettere un rifacimento in senso vishnuitico opera del Bhagavata e l'interpolazione delle strofe che mirano a reintegrare il sacrificio nel grado di principio cosmico, secondo il concetto vedico.

L'etica della *Gîtâ* si innesta a una metafisica panteistica emanatistica di ispirazione soprattutto upanishadica (in cui si risolve il teismo di Krshna) (2) e alla credenza nel *samsara* e nel *karman*. Il *moksha* o liberazione è il fine supremo di questo

(1) BELLONI FILIPPI e C. FORMICHI *Il pensiero religioso e filosofico dell'India* Firenze 1910 Ier X pag. 163

(2) Vedi B. GITA lettura XI

insegnamento etico. Lo spirito semplice, incorporeo, eterno si trova imprigionato nel corpo materiale, caduco, mortale a cagione del *daiva* (destino) e del *kaṁman*. Il *daiva* è la trama già segnata e le opere sono le fila che l'individuo vi intesse per compiere la tela della vita universale. Il *daiva* ci assicura che questa tela sarà compiuta nel volgere di un evo cosmico; ma è il *kaṁman* che determina la misura della partecipazione di ciascun individuo al compimento dell'opera. Le azioni compiute in ciascuna esistenza portano un frutto (*phala*) che matura al termine dell'esistenza e condiziona la rinascita futura. Così, di rinascita in rinascita, lo spirito, schiavo delle conseguenze delle sue azioni, è trascinato nel giro delle esistenze, né fino a quando si affranca dalla nascita, può ricongiungersi col l'Assoluto, rientrare in Brahman. Ma come affrancarsi dalla rinascita? Come evitare il residuo karmico che al termine di ogni esistenza condanna l'anima in una nuova matrice? Come giungere alla liberazione?

La Gîtâ prospetta diverse soluzioni, che rispondono agli insegnamenti di diverse scuole filosofiche. Tre sono principalmente le vie che Kṛṣṇa indica ad Arjuna: 1) *Jñāna-mārga* (via della Conoscenza); 2) *Bhakti-mārga* (via della Fede), 3) *Karma-mārga* (via dell'Azione).

La prima via già insegnata dal *Sāṁkhya* consiste nel conoscere l'assoluta distinzione fra spirito e materia; fra il *campo*, che è appunto la *prakṛti* (materia) e il *conoscitore del campo* che è il *puruṣa* (lo spirito) il quale vi si mescola senza fonder-

SI (1) La conoscenza del campo si ottiene attraverso la conoscenza dei tre attributi della *prakṛti* *sattva*, l'elemento mentale, *rajas*, l'elemento emozionale, e *tamas*, l'elemento corporeo. Questi attributi vincolano lo spirito alla materia. Il mentale con l'attaccamento alla felicità del conoscere, l'emozionale con l'azione passionale, il corporeo con l'ignoranza inerte.

Il conoscitore del campo, cioè il *puruṣha*, lo Spirito deve giungere a conoscere che sono questi attributi « i soli agenti » che vincolano lo spirito alla materia e che egli, il *puruṣha*, è al di sopra di essi quale un semplice spettatore, e allora, dice Kṛṣṇa (2)

19 « Quando lo spirito che fa da spettatore vede  
che non v'è altro agente quaggiù  
all'infuori di questi elementi costitutivi del  
la materia, quando egli  
riconosce di essere ad essi superiore, egli rag-  
giunge la mia essenza »

20 « Lo spirito superato questi elementi, che sono  
origine del corpo, liberato  
dalle nascite e dalle morti, dalla vecchiaia e  
dal dolore ottiene l'immortalità »

L'altra via, la via della fede, consiste nell'amore in Kṛṣṇa il Dio umanato, nella concentrazione e nell'abbandono in Lui, chi ripone il suo amore in Kṛṣṇa (3) avrà Kṛṣṇa. Consiste nel fissare la mente nelle qualità centrali di Lui. Inintelligibilità, Eternità, Inaccessibilità, Onnipotenza, Onnipre-

(1) B. GITA lettura XIII

(2) GITA lettura XIV SI 19

(3) GITA lett XVIII SI 65

senza, Terribilità (1) È la via piú breve; il fedele si salva con minor pena del filosofo.

54 - « Solo la fede (bhakti) che ad altro non si volge rende possibile il conoscermi, il vedermi. l'immedesimarsi in me, realmente così come sono ».

55 - « O Panduide, solo chi agisce come io ho prescritto, chi in me si abbandona. chi in me ha fede e non è piú attaccato alle cose di questo mondo e non ha odio verso essere alcuno entra in me » (2).

Vi è ancora la via dell'azione. ma questa via si ramifica a sua volta in diverse vie. Vi è la via dell'opera buona, dell'opera per eccellenza, il sacrificio (*Mumâmsâ*); vi è la via dell'azione che porta all'inazione (3) (*Yoga*) e vi è infine la via mediana, la via dell'azione disinteressata (*Karma-Yogâ*).

Sull'efficacia e sul valore del sacrificio e in generale dei riti vedici Kṛṣṇa esprime pareri contrastanti in luoghi diversi del poema, il che ha fatto concludere ai filologi che le strofe inneggianti ai Veda sono frutto di interpolazione brahmanica (4).

Lo *Yoga* puro non è ammissibile. L'uomo non si libera per il solo fatto di non agire né raggiunge la perfezione con la sola ascesi (5) Se uno doma i sensi che lo spingono ad agire ma resta con l'animo turbato dal rimpianto e dal desiderio quegli non ottiene la liberazione. In altre parole lo *Yoga* pu-

(1) GīrÂ lett VII - XI Epifania di Kṛṣṇa

(2) GīrÂ lett XI Sl 54-55

(3) lettura IV, Sl 41

(4) lettura II, Sl 42-46, lettura III, Sl 9-18

(5) lettura III, Sl 4

ro rischia di degenerare in una pratica meccanica, esteriore sensuale e di mortificare lo spirito insieme con la carne

La via perfetta e la via mediana, o dell'azione disinteressata. Per essa si deve agire e non si deve porre alcun interessamento nel frutto delle azioni, si deve agire non per cercar gioie o fuggire dolori, ma per seguire il proprio *dharma* per compiere cioè il proprio dovere si deve abbandonare ogni azione in *Kṛṣṇa* e volere *Kṛṣṇa*, non il frutto dell'azione. Questa via mediana e il supremo insegnamento della *Gītā*, il *Karma Yoga* che compendia in sé gli altri insegnamenti. Esso fonde i principii del *Sāṃkhya* e dello *Yoga*, presuppone la conoscenza discriminatrice tra il *puruṣa* e la *prakṛti* e la concentrazione assoluta della mente dello *Yoga*. Solo lo stolto parla di *Sāṃkhya* e *Yoga* come di due cose diverse per il saggio esse sono una cosa sola (1). Una cosa sola sono l'azione (unione mistica con l'assoluto) e la contemplazione (conoscenza dell'assoluto). Operando disinteressatamente agisci e non agisci o meglio agiscono in te i *guṇa* e tu, cioè il *puruṣa* in te, contempla l'azione dei *guṇa* senza parteciparvi. Nell'azione e l'inazione (2), la vita attiva si riassorbe nella vita contemplativa. Questa permette di fissare il pensiero straniato dall'azione su *Brahma* e di abbandonarvelo. Così l'io empirico scinde i suoi legami corporei, si ricongiunge all'assoluto, a *Brahma* suprema pace e si libera dalla catena delle rinascite.

«La conoscenza e quaggu superiore alla me

(1) *GITA* lettura V Sl 4

(2) *GITA* lettura XIV

ditazione, la contemplazione è superiore alla conoscenza, la rinuncia al frutto delle azioni è superiore alla contemplazione: da questa rinuncia vien tosto la pace dello spirito » (1).

Perciò Krshna ingiunge ad Arjuna di combattere. L'io superiore è immortale: né uccide né è ucciso. Arjuna è guerriero, il suo dovere è di combattere. Compia egli il suo dovere disinteressatamente; non egli ucciderà i parenti. Krshna (2) (il *daiva*) li ha già uccisi; Arjuna *deve* combattere ma per contemplare il suo attributo emozionale (il *rajas*) combattere in lui (3).

La sua azione, consacrata sull'altare divino sarà così disinteressata, pura e libera; poiché essa sarà fatta per amore del Dio e l'operare per amore costituisce per la Gîtâ la libertà nell'azione (4).

#### 6) *La dottrina dell'azione disinteressata (Karma-Yoga) fondamento dell'eticità di Gandhi.*

La *bhakti*, la fede in un essere divino e l'amore di questo essere, è il motivo fondamentale della religione di Vishnu. I devoti di Vishnu considerano la Gîtâ la loro sacra scrittura per quel capitolo dodicesimo in cui si inneggia al *bhaktiyoga* e fanno consistere nell'ultima strofa della XI lettura la quintessenza di tutta la Gîtâ.

Anche Gandhi, il quale è un Vaishnava, dà una grande importanza alla *bhakti* « Un devoto

(1) Gîtâ lettura XII, Sl 12

(2) Gîtâ lettura XI, Sl 34

(3) Cfr ZANFROGNINI *Azione e contemplazione*, Laterza, 1931

(4) v TAGORE op cit, pag 78

non odia, non serba rancore, e amico e pietoso verso tutte le creature. Per giungere a ciò egli supera l'attaccamento individuale, il suo egoismo si dissolve ed il suo Io si annulla, per lui la felicità e l'infelicità sono una cosa. Egli abbandona in Dio la sua volontà, il suo intelletto, tutto se stesso (1).

Questo concetto della *bhakti* è vicinissimo al concetto cristiano di fede tanto che qualcuno (2) ha sostenuto la derivazione di esso dal Cristianesimo attraverso il rifacimento Vishnuitico della *Gîtâ*. Vi sono infatti dei passi nella *Gita* leggendo i quali pare di leggere un testo cristiano. Ciò spiega da una parte la sconfinata ammirazione di Gandhi per l'insegnamento di Cristo dall'altra mostra come certi atteggiamenti di Gandhi si possono spiegare col l'influenza della *Gita* anche quando tali atteggiamenti rivelino uno spirito evangelico.

Non si vuole con ciò diminuire l'enorme importanza del fattore cristiano nella formazione spirituale di Gandhi, ma solo ricordare che esso trova in lui un terreno ottimamente preparato dalla *Gîtâ* e che coll'insegnamento della *Gîtâ* egli l'ha poi sempre integrato.

Così il suo concetto dell'*ahimsa* è più complesso che non l'amore del prossimo predicato da Cristo. Il Prossimo di Gandhi comprende tutti gli esseri viventi, li pone tutti assolutamente sullo stesso piano. L'*ahimsâ* è poi in Gandhi intimamente associato colla dottrina del *Karma Yoga*. Per lui l'amore non è pura contemplazione o pura attività ma contemplazione nell'azione, cioè azione disinteressata.

(1) *Aut.* vol. II (edizione inglese) App. V

(2) A. WEBER, F. LORINCZ



Egli non agisce mai per motivi egoistici ma solo per obbedire all'imperativo della coscienza morale. Ma l'azione imposta dalla coscienza e concepita dallo spirito è compiuta dal corpo; il corpo è spesso debole ed incapace di attuare perfettamente l'azione concepita a cagione dell'istinto di autoconservazione che tende a determinare la nostra azione in un senso egoistico (1). Perciò bisogna agire secondo che la nostra coscienza ci impone, ma nello stesso tempo bisogna straniare, dissociare se stessi dal frutto, dal risultato dell'azione. Perché il risultato dell'azione non può mai corrispondere perfettamente all'esigenza della coscienza morale a cagione di quell'impulso egoistico che essa riceve, talora impercettibilmente, nel suo attuarsi. Se noi agendo ci interessiamo al frutto dell'azione, avviene che quell'istinto egoistico che è in noi tende a influire anche sullo spirito, sulla coscienza, nel senso di far coincidere colle esigenze dell'io empirico le esigenze della coscienza morale; e allora noi finiamo per non sentire, per non distinguere più la voce del dovere; la vita morale viene soffocata. Se invece si riesce a dissociare lo spirito dal frutto delle azioni si conquista la libertà nell'agire; libertà non intesa come una libertà d'indifferenza, ma come partecipazione alla perfezione divina, che si rivela a noi attraverso l'imperativo della coscienza morale: agiamo liberamente in quanto compiamo l'azione che dobbiamo compiere e nessuna influenza esteriore può più distogherci dal compiere una tale azione. Nello stesso tempo lo spirito, indiffe-

(1) CH ANDREWS op cit, pag 145

rente al risultato dell'azione, non più trattenuto dall'egoismo tende a superare l'io e a dissolvere nell'universale tutto ciò che è individuale, questo anelito oltre la cerchia degli interessi dell'io, questo tendere a diventare una cosa coll'attività infinita e l'*ahimsâ* e l'amore secondo la dottrina del Karma Yoga

« La mia concezione nell'*ahimsâ* mi spinge sempre a dissociare me da ogni mia azione. Il mio spirito non si acquieta fino a quando è testimone di una sola ingiustizia, di una sola miseria. Ma non è possibile a me un debole, fragile miserabile essere raddrizzare tutti i torti né d'altra parte restare indifferente dinanzi a tutte le ingiustizie che scorgo. Lo spirito mi trascina in una direzione, la carne nella direzione opposta. La liberazione da questo contrasto si ottiene solo lentamente e penosamente. Non si può conseguire cessando di agire, ma solo agendo intelligentemente senza porre interesse nel frutto dell'azione. Questo travaglio si risolve in una incessante eroceffissione della carne che porta alla libertà dello spirito » (1)

La dottrina morale della Gita ci aiuta a spiegare, se non a giustificare taluni atteggiamenti di Gandhi apparentemente in contraddizione coi suoi principi. Alludiamo soprattutto alla partecipazione diretta di Gandhi alla propaganda per il reclutamento, durante la guerra europea. Un tale atteggiamento va riveduto al lume della dottrina del Karma Yoga.

Osserviamo, prima di tutto, che la contraddizio-

(1) CH. ANDREWS op. cit. pag. 145

ne apparente o reale che troviamo in Gandhi è la stessa che troviamo nella Gîtâ. La conclusione della Gîtâ è che Arjuna deve combattere. Perciò se l'atteggiamento di Gandhi ripugna al nostro concetto dell'amore del prossimo inteso come qualcosa di assoluto è invece in armonia coll'*ahimsâ* e col *Karma-Yoga* e cioè è in armonia coi principi morali che Gandhi professa. Quando Gandhi si pose il problema se doveva o no assistere il governo Imperiale nell'ora del pericolo dovette chiedere ispirazione alla Gîtâ, come sempre nei momenti di dubbio (1).

« Io ero allora un cittadino convinto di essere governato secondo leggi nel complesso giuste; credevo nell'*ahimsâ*, mentre la maggioranza dei miei compatrioti non vi credeva. Nonostante ciò essi si rifiutavano di compiere il loro dovere di cittadini, non perché ne lo impedisse il comandamento dell'*ahimsâ* ma per risentimento, per odio, per vendetta per ritorsione contro il Governo; si rifiutavano per ignoranza del loro dovere e per paura. Io sentii che dovevo esporre loro qual'era il loro dovere; cercai di illuminarli, non senza spiegar loro la dottrina dell'*ahimsâ* e poi chiesi loro di scegliere ed essi scelsero a seconda del loro *dharma*. Sono convinto di aver agito nello spirito dell'*ahimsâ*. Non esiterei anche dopo ottenuto lo *svarâj* a consigliare di combattere coloro i quali sentono che il loro dovere è di combattere (1).

(1) *Aut* Vol II, pag 27, *Aut* Vol II Ediz inglese, App V

(2) Il testo inglese, difficilmente traducibile dice « to advise those who would bear arms to do so » CH ANDREWS op cit, pag 144-5

Chi, credendo nella forza delle armi non combatte e più colpevole di colui che combatte. Questi compie un atto che l'altro non compie perché non ne ha il coraggio o la forza, e, non perché un principio superiore glielo vieti. Quando l'impero è in pericolo il guerriero *deve* dare il suo braccio e la sua vita senza porre interesse in quello che sarà il risultato della sua azione.

« E così quel dono che si fa pensando

« Bisogna dare per dare »

anche a chi non vi ha fatto del bene a luogo e tempo opportuno ed a persona degna, dicesi dono superiore ed entra nel dominio della bontà » (1)

Nella bontà infatti si esplica l'attività disinteressata dell'individuo e in essa diviene una cosa coll'attività infinita (2)

(1) B. GITA lettura XVII Sl 20

(2) TAGORE *Sadhana* cap tolo III



## CONCLUSIONE

Dopo l'esame compiuto nei precedenti capitoli dell'azione di Gandhi e dei concetti etico religiosi su cui questa si fonda e possibile ora intendere appieno il senso ed il valore del *satyagraha*

« Il *satyâgraha* non è semplicemente una dottrina politica per me, è una professione di fede, è ricerca della verità, è la verità e Dio. L'*ahimsâ* è la luce alla quale la verità mi è apparsa, lo *svatâr* non è che parte di codesta verità » (1)

L'applicazione del *satyâgraha* alla lotta politica, quella che in occidente venne impropriamente chiamata resistenza passiva, non è che un aspetto, un momento di una legge più vasta, più comprensiva. Il *satyâgraha* è una concezione totale della vita, è una visione particolare di tutta quanta la realtà

« Il mondo è sostenuto dal Satya, o « Verità »  
A *satya*, cioè « non verità » significa anche non esistente, mentre *satya* significa ciò che è. Se la men

(1) O. E., pag. 732. *Belgaum Congress Presidential Address*

zogna non esiste neppure è escluso che essa possa vincere; e la verità, essendo *ciò che è* non può essere mai distrutta. Questa, in poche parole è la dottrina del *satyâgraha* » (1)

L'identificazione della verità coll'essere toglie ogni dubbio ed incertezza intorno alla posizione speculativa di Gandhi. Intendiamoci bene, Gandhi non è un filosofo. Non chiediamogli un sistema filosofico cosciente ed esplicito, egli non vi ha neppure mai pensato. Ma le sue idee, i suoi insegnamenti hanno una loro intima coerenza che permette di ricostruire quella *Weltanschauung* quella metafisica inconscia a cui egli si ispira e su cui si fonda. La visione del mondo e della realtà è in Gandhi nettamente idealistica; di quella forma di idealismo che è più in armonia coll'antica tradizione filosofica indiana, l'idealismo trascendente, religioso.

« Oggi non potrei meglio definire ciò che Dio è per me se non identificandolo con la Verità. Si è potuto negare Dio. Non si può negare la Verità. Anche colui che più di ogni altro è immerso nell'errore, ha in sè una scintilla di verità. Noi tutti siamo scintille della verità. L'insieme di queste scintille non può esser descritto, è la verità non ancora conosciuta, Dio.. Per potersi uniformare ad una simile concezione religiosa bisogna dedicare tutto il proprio essere a servire e ad agire. Non si può attingere, realizzare la verità senza immergersi, senza identificarsi coll'infinito oceano della vita. Non posso esimermi dal servire la società né potrei trovare la felicità in altro. E bisogna servire in ogni

(1) GANDHI *Autobiografia* (Trad Italiana, Treves, Milano) pag 240.

modo, in ogni forma Nulla e troppo elevato ne troppo umile, tutto e uno e la molteplicità e un'apparenza » (1)

Tutte le attività sociali e politiche come tutte le manifestazioni della vita spirituale hanno per Gandhi il loro fine e perciò il loro fondamento nella vita religiosa. La vita religiosa, come Gandhi la intende, è una aspirazione continua alla perfezione interiore, e una negazione dell'egoismo, una ascensione progressiva dello spirito individuale verso la vita dello spirito universale che abbraccia in sé la totalità assoluta dell'essere ed in cui si acquetano i desideri e le aspirazioni umane. La partecipazione a questa vita universale è dinanzi a noi come un ideale da realizzare, come un dovere di un ordine superiore, perciò l'aspirazione ad essa si traduce in attività. Perché questa attività deve portare ad un superamento del nostro piccolo io, deve essere disinteressata. Dobbiamo escire dall'io e « vivere negli altri » servire, identificarci con tutto ciò che vive, amare tutti gli esseri. Ma « identificarsi con tutto ciò che vive è impossibile senza purificazione, senza purificazione l'osservanza della legge dell'*ahimsā* rimane un vuoto sogno. Dio può essere compreso da chi non è puro di cuore. La purificazione deve perciò attuarsi in ogni forma di vita » (2)

Di qui l'ascetismo di Gandhi inteso come preparazione all'*ahimsā* come purificazione dell'azione da motivi egoistici, di qui la necessità della rinuncia che è rinuncia alle limitazioni inerenti alle

(1) *Contemporary Indian Philosophy* (Allen e Unwin) pag. 21  
(2) *Aut.* vol. II pag. 591 e seg.



forme inferiori dell'esistenza « e che non significa necessariamente abbandonare il mondo e ritirarsi nella foresta ma piuttosto infondere nelle attività della vita lo spirito del sacrificio di sé » (1).

Dio è la verità e non vi è altro Dio. Non ha importanza il nome con cui lo si invoca né il modo con cui lo si adora. « Importa invece che ciascuno pervenga ad esplicitare se stesso nella sua pienezza nell'ambito della sua religione, che un cristiano diventi un miglior cristiano e un maomettano un miglior maomettano » (2).

In questo tendere verso una maggior perfezione Gandhi fa consistere l'essenza di ogni religione. Nell'elevazione della coscienza verso l'unità ideale, verso la Verità o *Satya*, oggetto della coscienza religiosa, egli ripone il significato ed il valore della vita. Tale elevazione si compie soprattutto per mezzo della fede (*bhakti*) e dell'amore per tutte le creature (*ahimsā*)

« Posso dire tuttavia con sicurezza come risultato di tutti i miei esperimenti che una perfetta visione della Verità non può venire che da una perfetta comprensione dell'*ahimsā*. Per poter vedere chiaramente l'universale spirito della Verità dobbiamo essere capaci di amare le più umili creature come noi stessi. Chi aspira a ciò non può straniarsi da alcuna manifestazione della vita. Ecco perché la mia devozione per la verità mi ha portato nel campo della politica e posso dire senza esitazione alcuna benché con piena umiltà che coloro i quali

(1) *Aut* (Ed inglese vol II, appendice V

(2) O E pag 1059 - Christian Missions.

dicono che la religione nulla ha a che fare con la politica non sanno cosa significhi religione » (1)

A differenza della quasi totalità dei *rshi* e dei *sanyasin* antichi e moderni Gandhi non è un individualista. Egli non si accontenta di vivere per se una particolare esperienza religiosa allo scopo di ottenere il *moksha* o liberazione, né di suscitare questo fervore religioso ed ascetico nella coscienza degli individui, egli vorrebbe introdurlo nella vita delle nazioni e dei popoli. In ciò consiste l'applicazione del *satyagraha* alla politica, anche i popoli, come gli individui attraverso ad un processo di purificazione, attraverso il sacrificio alla disciplina interiore, attraverso alla fede nella suprema legge dell'*ahimsa* possono giungere alla salvezza di se stessi.

Più ancora che non la vita degli individui la vita dei popoli è governata dalle leggi dell'egoismo, la violenza secondo Gandhi è l'espressione ultima di questo egoismo ed è divenuta tanto più pericolosa in quanto la « satanica civiltà moderna » le ha fornito i mezzi per esprimersi in forme sempre più spaventose. La recente guerra mondiale (1914-1918) « più terribile della guerra narrata nel Mahabharata » (2) ha rivelato in tutta la loro miseria la sfrenatezza di codesti egoismi. Una guerra prepara sempre un'altra guerra (3). Gandhi vorrebbe spezzare questo circolo d'acciaio, tentare di salvare l'umanità introducendo tra i popoli la legge dell'*ahimsa*, ma perciò bisogna che un popolo incominci

(1) *Aut* vol II pag 591

(2) *Navajivan* 26 ottobre 1919 *Dawn of Satyâgraha?*

(3) *Ibid*

che un popolo si sacrifichi. Questa è la missione che egli vuole riservata all'India. Un intero popolo deve immolarsi per farsi Redentore dell'umanità (1). Esso deve rispondere con la non-violenza alla violenza di chi lo opprime, attraverso la non-violenza esso conquisterà non solo l'indipendenza, ma la libertà, la dignità, la perfezione, lo *svarâj* Gandhi ha sempre avuto una fiducia illimitata nella efficacia oltre che nella nobiltà della « spada del sacrificio di sé » Essa è invincibile poichè impedisce all'avversario di colpire. L'arma dell'avversario, la violenza, non solo non nuoce e non incute timore al *satyâgrahî* ma anzi costituisce la sua forza, poichè il *satyâgrahî* non chiede che di soffrire.

Ai suoi giudici che gli annunciavano la pena inflittagli Socrate rispose serenamente che nessun male può accadere all'uomo giusto né in vita né in morte, poichè l'unico vero male è l'ingiustizia. La risposta di Socrate è la risposta di un perfetto *satyâgrahî*. Questi, libero o prigioniero, illeso o ferito, è sempre vittorioso fino a quando si mantiene fedele ai principi del *satyâgraha*. L'avversario non può mai influire sulle sue azioni, poichè la sua azione è disinteressata ed il suo Io è dissociato dal frutto dell'azione; la violenza ha per scopo di agire sull'istinto di autoconservazione che è la difesa naturale del nostro io; ma il *satyâgrahî*, seguendo la dottrina del *karma-yoga* ha liberato la sua azione dall'influenza di quell'istinto; la sua azione è pura attuazione dell'*ahimsâ*

Così inteso il *satyâgraha* non è più soltanto

(1) YOUNG INDIA, 23 giugno 1919.

un mezzo di lotta ma diviene fine a se stesso « Il fine non lo conosciamo conosciamo i mezzi, ma mezzi e fini sono termini fungibili nella mia dottrina di vita » (1)

\* \* \*

Con ciò siamo giunti alla sorgente di quella forza tutta spirituale, di quel puro eroismo che Gandhi ha profuso nella sua battagliera esistenza. Egli è uno di quei rarissimi uomini che la libertà e la indipendenza della mente preservano dalla servitù dell'abitudine « L'essenza della moralità — sono parole sue — non sta nel seguire passivamente la via battuta ma nel ritrovarla da soli la via della verità e nel percorrerla intrepidamente »

La maggior parte di noi vive in mezzo alla illogicità, all'ingiustizia, al dolore o ignorandoli o sforzandosi di proposito di ignorarli, per un istinto di difesa, di autoconservazione egoistica. Ma vi sono degli uomini, i grandi riformatori, i santi, i profeti, gli artisti, la cui sensibilità impedisce loro di immunizzarsi contro la vita.

Gandhi è uno di questi. Perciò egli ha dedicato la sua esistenza a combattere l'ingiustizia, la violenza, il dolore. Se egli fosse vissuto qualche secolo fa sarebbe stato probabilmente uno dei tanti asceti o santi indu, ma essendo vissuto nel mezzo del Risorgimento indiano questo suo bisogno di servire, di lottare contro il male, contro l'*asatya* lo ha tra-

(1) O. E. pag. 719 *Belgaum Presidential address*

scinato nel fitto della lotta politica, quasi suo malgrado.

Eppure, specialmente fra i suoi avversari, gli Inglesi, non son pochi coloro che si son fatti di Gandhi un'idea tutt'affatto diversa. Alcuni lo giudicano un astuto dissimulatore, pronto a rinunciare a tutto il suo apparato mistico per adeguarsi alla realtà effettuale, per seguire un successo, per conquistare un vantaggio nella lotta politica. Costoro non credono alla sincerità delle sue affermazioni e dei suoi atteggiamenti e son pronti a giurare che Gandhi ad altro non mira che ad ottenere un massimo di concessioni da parte del governo britannico. Altri lo giudicano un pericoloso estremista, un fanatico, un cervello non del tutto normale; mentre, come abbiamo visto, egli è in politica l'essenza stessa della moderazione e della ragionevolezza. Alla moderazione fu sempre indotto dalla sua natura mite oltrecché dall'influenza di Gokhale. Fin che si è trattato di risultati da conseguire, di programmi politici da realizzare Gandhi si è mostrato sempre pronto alle concessioni e al compromesso, purché non si trattasse di un compromesso coi suoi principi, cioè colla verità; e ciò appunto perché il fine vero della sua azione trascende il fine politico immediato. Il suo estremismo è tutto in questa fedeltà adamantina alle sue idee, in questa coerenza superumana.

Vi sono infine alcuni che riconoscendo la sincerità e la nobiltà di intenti di Gandhi lo considerano ormai uno sconfitto, un superato dagli avvenimenti. Poiché il *satyāgraha* non è riuscito a dare all'India l'indipendenza l'opera di Gandhi si deve

ritenere senz'altro fallita Anche costoro sbagliano Se Gandhi non è riuscito a dare all'India lo *svarāj* e ben riuscito nel suo nobilissimo intento di spiritualizzare la vita politica indiana, d'imporre il rispetto per certi valori, di suscitare ovunque un fervore ideale Gandhi può aver commesso degli errori, può esser schiavo di pregiudizi dannosi può essere sotto certi rispetti un utopista e un illuso, ma da lui si è diffusa in tutta l'India una grande luce, una intensa spiritualità

Egli ha intuito, forse senza neppure averne piena coscienza, quali sono le ragioni profonde della crisi in cui si dibatte la civiltà occidentale ed ha fatto molto per preservare l'India dallo stesso pericolo Ha intuito che l'attuazione di un ordine sociale e politico giusto e duraturo non dipende dalla riforma di questo o quell'istituto, dall'adozione di questa o quella teoria economica, dal maggiore o minore benessere materiale raggiunto, ma dalla risurrezione o dalla morte definitiva di un ordine spirituale nell'intimo delle coscienze, dalla capacità dei popoli ad esprimere da se ancora una volta quelle energie ideali in cui risiede la verità più profonda degli istituti sociali e politici e delle forme del vivere civile (1)

(1) Cfr P. MARTINETTI *Saggi e discorsi* Paravia 1926 pag. 62



## BIBLIOGRAFIA

1) *Fonti di cognizione diretta del pensiero di Gandhi*

M K GANDHI *Speeches and writings* (G A Natesan an Omnibus edition Madras 1933) (Citato O E)  
 — *Hind Swaraj* (G A Natesan Madras 4 ediz 1934) — *Ethical Religion* (S Ganesan Madras 1930) — *A Guide to Health* (S Ganesan Madras 1930) — *The Story of my experiments with Truth* (Navajivan Press Ahmedabad 1927 2 vol (Citato Aut))

CH F ANDREWS *Mahatma Gandhi s Ideas* (including selections from his writings) G Allen & Unwin London 1931

YOUNG INDIA Vol I (S Ganesan, Madras 1930)

YOUNG INDIA Vol II (S Ganesan, Madras 1931)

NOTA — La « Omnibus Edition » curata dall Andrews contiene in più di 1100 fitte pagine gli scritti e i discorsi di Gandhi fino al 1933 esclusi i tre opuscoli citati sopra e gli scritti autobiografici. Degli articoli pubblicati in *Young India* taluni non sono riprodotti nella « Omnibus Edition » perciò essa deve essere completata coi due volumi editi dal Ganesan. Una ampia scelta degli articoli di Gandhi in *Young India* è stata tradotta in francese e pubblicata nel 1924 col titolo *La Jeune Inde* Librairie Stock 1925 con una introduzione di R Rolland.

Abbiamo compreso tra le fonti di cognizione diretta anche il *Mahatma Gandhi s Ideas* dell Andrews perché contiene vari scritti inediti di Gandhi e vi sono riprodotti fedelmente discussioni e colloqui personali fra Gandhi e l'Autore legati tra loro da una



ma amicizia Il commento dell'Andrews che conosce direttamente il pensiero di Gandhi è preziosissimo per intenderne il significato e il valore

L'Autobiografia fu scritta da Gandhi in *gujarâtî* e comparve a puntate sul suo giornale *Navajivan*. Nel 1927 fu tradotta in inglese da Mahadev Desai e pubblicata in due volumi (rilegati in tessuto khaddi) col titolo « *The Story of my experiments with Truth* ». Ch Andrews ne pubblicò poi un rifacimento, pure in due volumi intitolati « *Mahatma Gandhi His own Story* » (G. Allen e Unwin, London, 1930) e « *Mahatma Gandhi at work, his own story continued* ». Il primo dei due volumi compilati dall'Andrews è stato tradotto anche in italiano ed edito dal Treves, con prefazione di Giovanni Gentile.

## 2) Studi e scritti su Gandhi

R. ROHLAND: *Mahatma Gandhi* (Librairie Stock, Paris, 1924)

E. G. HART: *Gandhi and the Indian problem* (Hutchinson London, 1922)

R. FULÔP MILLER: *Gandhi, der Heilige* (K. Wolff, 1930). Trad. italiana edita da Bompiani

M. RUTHNASWAMI: *The political philosophy of Mr. Gandhi* (Tagore and Co. Madras, 1922).

CH. ANDREWS: *To the students* (S. Ganesan, Madras, 1921).

JOSEPH DOKE: *M. K. Gandhi* (Natesan & Co. Madras, 1921).

BHAGAVAN DAS: *The philosophy of Non cooperation* (Tagore & Co. Madras, 1922)

SRI UPENDRANATH BASU: *Gandhi Mahatma* (B. G. Bhandar, Calcutta, 1922)

J. H. HOLMES: *Mohandas K. Gandhi* (Introduzione alla citata edizione di *Ethical Religion*)

A. M. PIZZAGALLI: *Gandhi e il nazionalismo Indiano* in « *Aspetti e problemi della Civiltà Indiana* », Cogliati, Milano, 1927.

A. BAILLINI: *Gandhi* (in *Enciclopedia Italiana*)

Dal FUNFZEHNTE JAHRBUCH DER SCHOPENHAUER GESELLSCHAFT, 1928: PAUL BIRUKOFF. *Tolstoi und Gandhi*, p. 166 VON HANS PRAGER *Dostojewski und Gandhi*, p. 171 R. FULÔP MILLER. *Lenin und Gandhi*, p. 188.

H C E ZACHARIAS *Mohatma Gandhi* Compte rendu paru dans *Bulletin des Missions* Tome X 1930 Abbaye de St. Andre

3) *Studi e scritti sul risorgimento politico e religioso dell'India*

J CUMMING *Political India* (Oxford University Press, London 1932)

J CUMMING *Modern India* (Oxford University Press London 1932)

REPORT OF THE INDIAN STATUORY COMMISSION 2 vol (Calcutta Government of India Central Publication Branch 1930)

NOTA — I due volumi editi dal Cumming contengono una raccolta di saggi tutti di autori competentissimi o docenti nelle università indiane o alti funzionari dei Services su argomenti costituzionali sociali politici economici storici biografici. Il complesso di questi saggi offre un quadro completo e luminoso dell'India contemporanea e dei suoi problemi. Il Report citato è una esposizione dei risultati delle indagini compinte dalla commissione Simon intorno ai problemi della vita sociale politica e religiosa dell'India contemporanea che vengono fatti precedere alle raccomandazioni della commissione stessa intorno alle riforme ventilate.

I N TOPA *The Growth and Development of National Thought in India* (Hamburg 1930)

METIN *L'Inde d'aujourd'hui* (Cohn Paris 1918)

H C E ZACHARIAS *L'Inde Renaissance* in *Bulletin des Missions* Tome XI 1931 Abbaye de St Andre

L F RUSHBROOK WILLIAMS *What about India?* (Nelson & Sons, London, 1938)

K T PAUL *The British connection with India* London

S N BANERJEA *A Nation in the making* (London, 1925)

A BESANT *India A Nation* (London 1923 3 a ediz.)

R TAGORE *Sadhona* (Carabba Lanciano 1915) — *Nozionalismo* (Carabba, Lanciano 1922)

A GHOSE *Speeches* (Chandranagore, 1922)

G K GOKHALE *Speeches* (Natesan & Co Madras 1920)

- A O HUME. *Speeches on the Indian National Congress* (1888, London).
- B. G. TILAK. *Speeches and writings* (Madras 1919)
- J. NEHERU. *An Autobiography* (London, Lane ed.)
- J. N. FARQUHAR: *Modern Religious Movements in India* (Macmillan & Co London 1929)
- A. BALLINI. *Le religioni dell'India* (in «Storia delle Religioni» di P. Tacchi Venturi, UTET Torino 1939, vol. I)
- R. ROLLAND. *Vie de Ramakrishna* (Paris Stock)  
*Vie de Vivekananda* (Paris Stock)
- CONTEMPORARY INDIAN PHILOSOPHY (Saggi di Gandhi, Tagore, Swâmi Abhedânanda, G. C. Chatterj, B. Das, S. Dasgupta, S. Radhakrishnan, L. D. Ranade, A. R. Wadia) London. Allen & Unwin 1936
- P. MASSON OURSELL: *L'enseignement que peut tirer de la connaissance de l'Inde l'Europe contemporaine* in *Fünfzehntes Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft* 1928, p. 41
- M. S. RADHAKRISHNAN. *The Hindu view of life* (Sallen & Unwin, London, 1927)

#### AVVERTENZA SULLA PRONUNZIA DEI NOMI SANSCRITI

Da «Le Religioni dell'India» di Ambrogio Ballini pubblicato in Tacchi Venturi - *Storia delle Religioni* UTET Torino 1939, vol. I p. 325, desumo, col cortese consenso dell'autore le seguenti avvertenze da seguire per la pronuncia dei suoni delle parole sanscrite

Le vocali contrassegnate con una lunga (â, ê, û ed r scritto corsivo nel tondo e tondo nel corsivo) vanno pronunciate con un prolungamento di tempo rispetto alle corrispondenti prive di qualsiasi contrassegno (a, e, u, r), r scritto corsivo nel tondo e tondo nel corsivo (che ha essenza vocalica) è oggi pronunziata in India come un ri, g ha suono sempre gutturale come quando è seguito in italiano da a, o, u (es in gallo, gola, gufo), e e j hanno suono palatale (come in cena, giorno), t d th dh n scritti corsivo nel tondo e tondo nel corsivo hanno suono di dentali articolate con ripiegamento della lingua contro il vertice del palato, cioc come il t, d, n in inglese, y vale come consonante (es in ieri), ç ed s scritto corsivo nel tondo e tondo nel corsivo hanno suono somigliante a sh inglese, ch francese, o sc italiano (come in scena),

n va pronunciato come in onghelo m scritto corsivo nel tondo e tondo nel corsivo indica la nasalizzazione della vocale (es francese en, on)

Le aspirate (kh gh th dh ph hh, ecc) vanno pronunciate non quali fricative (inglese th italiano f ecc) ma come le corrispondenti non aspirate (k g t d p ecc.) seguite da un h come ad es nell'inglese block house hoathook ecc) h iniziale (es H m l ya) o interna (es brahman Brāhm) si pronunciano rispettivamente come h tedesca iniziale (es herz) o ch tedesco interno (echt) h in fine di parola va pronunciata come un h duro occompagnato dalla ripetizione affievolita della vocale precedente (es Agnih Agnih)

Per quanto concerne l'accento le parole vengono pronunciate secondo l'uso latino. L'accento cade cioè sulla terzultima sillaba se la penultima è breve sulla penultima se questa è lunga per natura o per «posizione» (es Varuna Udgatar Parjanya)



## INDICE



## CAPITOLO PRIMO

Prime esperienze Satyagraha nell' Africa del Sud	pag	5
---	-----	---

## CAPITOLO SECONDO

Gli albori del risorgimento india no ed il rinnovamento religioso	»	45
--	---	----

## CAPITOLO TERZO

Il Congresso nazionale indiano	»	91
--------------------------------	---	----

## CAPITOLO QUARTO

Satyagraha in India	»	125
---------------------	---	-----

## CAPITOLO QUINTO

Verso il Purna Svarâj	»	171
-----------------------	---	-----

## CAPITOLO SESTO

Il fondamento etico religioso del l'azione di Gandhi	»	217
---	---	-----



CAPITOLO SETTIMO

La formazione spirituale e culturale di Gandhi	. pag	257
Conclusione	. . . . . »	291
Bibliografia	. . . . . »	301

# LIBRI SCELTI PER SERVIRE AI PANORAMA DEL NOSTRO TEMPO

- 1) DON BOSCO  
di *Eneasto Vercesi* (esaurito) II Edizione L 9 —  
Nella sua vita nelle sue opere nel quadro storico dei suoi tempi  
*Uno studio veramente nuovo e geniale* (« Il Popolo »)
- 2) AMERICA  
di *Hendrik Van Loon* (esaurito) L 15 —  
Una storia penetrante ed insieme piacevole dell'evoluzione nord  
americana
- 3) GANDHI  
di *Rene Fulop Miller* II Edizione (esaurito) L 12 —  
La figura dell'agitatore indiano rivive nei suoi diversi aspetti e nel  
l'unità fondamentale del pensiero e dell'azione
- 5) PERCHÉ QUESTA CRISI MONDIALE ?  
di *Henry Ford* II Edizione L 20 —  
Ford fa parte al lettore con l'esperienza acquistata in lunghi anni di  
lavoro intelligente  
*Uno spirito altissimo e disinteressato* (« Riforma Sociale »)
- 6) IL PIANO QUINQUENNALE SOVIETICO  
di *H R Knickerbocker* IV Ediz (esaurito) L 15 —  
La Russia si affama per ingrandirsi  
*Un informatore ed un avvisatore* (« L'Italia che scrive »)  
*Opera serena e obiettiva* (« Gazzetta del Popolo »)
- 8) LA CRISI DELL'INGHILTERRA  
di *André Siegfried* L 12 —  
Studia quella « crisi britannica » di cui da dieci anni in qua ogni  
anno si può dire si sente parlare  
*Classico libro che è più fresco e più vivo che mai* (« Il Resto del  
Carlino »)
- 9) LA MINACCIA DEL COMMERCIO ROSSO  
di *H R Knickerbocker* II Edizione L 12 —  
Inchiesta sul commercio estero sovietico
- 10) LA CINA OGGI  
di *Marc Chadourne* L 12 —  
*Prix « Grugosse »*  
Quel che accade in Cina non è soltanto un fenomeno degno di cu  
riosità ma un problema che riguarda anche noi fenomeno che si  
ripercuote fin sui nostri lidi lontanissimi  
*Questo libro del Chadourne è completo* (« La Rassegna Nazionale »)
- 11) I DUE VOLTI DELLA GERMANIA  
di *H R Knickerbocker* II Edizione L 12 —  
Come si trasformerà o quanto durerà la vita della repubblica tedesca?  
*Volume palpitante di attualità* (« Il Sole »)

12) IL CONFLITTO DOPO LA CONCILIAZIONE

del Sen Vincenzo Morello

III Edizione - L. 12.—

Un libro che colma una grande lacuna nella letteratura politica italiana

*Egli servì la Nazione con la parola e con la penna* (Mussolini)

*Volume vivace, spigliato, di larga visione storica* (« Critica Fascista »)

13) HITLER

di Theodor Heuss

III Edizione - L. 12 —

Non solo la personalità di Hitler, ma anche il programma del suo partito

*L'Heuss è interprete lucido e obiettivo, di logica stringente* (Aldo Pasetti, « Popolo d'Italia »)

14) LA FINE DEL CAPITALISMO

di Ferdinand Fried

II Edizione - L. 12

La più completa indagine che sia fino ad ora apparsa sulla crisi mondiale, da un punto di vista economico, finanziario, sociale, psicologico

*Io considero la crisi attuale come crisi del sistema capitalistico* (Mussolini)

15) COME FINIRA' LA CRISI

di Sir Arthur Salter

L. 12

Uomo vivente nella realtà di oggi, il Salter parla agli uomini d'oggi il suo fine e fine pratico « ricostruire »

*Opera da maestro* (« The Times »)

16) PUO' L'EUROPA TORNARE INDIETRO ?

di H. R. Knickerbocker

L. 12 —

Contiene le risposte di Mussolini sull'argomento

*L'ultima di quelle inchieste che hanno reso il Knickerbocker meritatamente celebre in tutto il mondo* (« Il Popolo Nuovo »)

17) IL MONDO APERTO

di Otto Corbach

L. 12 —

Tratta del problema della colonizzazione del mondo

*Uno dei pochi libri del nostro tempo che abbiano realmente qualcosa da dire* (« Der Deutsche »)

18) CHI SONO QUESTI FRANCESI ?

di Friedrich Sieburg

L. 12

Disamina spregiudicata e sincera che penetra nell'intima natura del carattere francese.

19) IL DEMIURGO E LA CRISI OCCIDENTALE

di Filippo Burzio

II Edizione - L. 12

Encomio Solenne della Giuria del « Premio Viareggio »

Una concezione dell'uomo, nuova e prettamente italiana, applicata a risolvere la crisi attuale della nostra società, esaminata nei suoi vari aspetti

*Uno dei pensatori più originali del nostro tempo* (« Journal de Genève »).

## 20) LA STORIA SI RIPETE ?

di R. F. Mc Williams

L. 8 —

Parallelo fra le condizioni politiche ed economiche che seguirono le guerre napoleoniche e quelle del nostro tempo che getta un gran sprazzo di luce sulle nostre esperienze odierne e vale come guida e ammonimento per l'avvenire

Fatto con cara perizia (« Rassegna Nazionale »)

## 21) GUARDANDO NEL FUTURO

di Franklin D. Roosevelt

1 12 —

Il pensiero politico la diagnosi sociale e il programma di governo del Presidente degli Stati Uniti d'America. Contiene « in nuce » gran parte di quella che sarà la storia del mondo nei prossimi anni. Notevole e interessante specialmente per noi italiani fascisti (« Secolo XIX »)

## 22) GIUDIZIO SUL BOLSCEVISMO

di Gaetano Crocca

VII Edizione L. 15 —

Come è finito il Piacco Quinquennale

Il giudizio del Duce « ne ho pubblicato io stesso un resoconto sulla nostra stampa. L'opera si legge d'un fiato. L'autore? Un ingegnere italiano che ha paseato due anni in Russia non come turista ma come tecnico impiegato alla costruzione e all'avviamento di uno dei più grandi stabilimenti sovietici. È un uomo che conosce il paese di una conoscenza non teorica ma reale. Egli ci mostra la realtà bolscevica quale essa è. Le sue conclusioni sono obiettivamente negative »

## 23) LA MIA BATTAGLIA

di Adolf Hitler

XVI Edizione L. 25 —

« Il fascismo e il nazional socialismo sentitamente connessi nel loro fondamentale atteggiamento verso la concezione del mondo hanno la missione di segnare nuove vie ad una feconda collaborazione internazionale »

(Prefazione di A. Hitler all'edizione italiana)

## 24) LA CORPORAZIONE NEL MONDO

del Sen. Giuseppe De Michelis

II Edizione L. 15

Libro di attualità europea e mondiale (« Corriere della Sera »)

Una delle più suggestive trattazioni che ci sia accadute di leggere intorno alle conseguenze vicine o lontane della rivoluzione corporativa (M. C. Sforza « La Nuova Antologia »)

## 25) IL VOLTO DEL BOLSCEVISMO

di René Fülöp Miller

V Edizione L. 12 —

Un'opera inestimabile. È la prima grande occasione per conoscere il bolscevismo in tutta la sua portata (Thomas Mann)

Opera fondamentale per la comprensione della Russia di Lenin (« La Stampa »)

## 26) CI SARA LA GUERRA IN EUROPA ?

di H. R. Knickerbocker

L. 12 —

Inchiesta vivace e pronta con impetuosi accostamenti la cui lettura

non solo è agevole, ma di notevole utilità per i dati obiettivi ch'egli espone e per le dichiarazioni ch'egli provoca dai più diversi personaggi (« Corriere della Sera »)

## 27) I FRANCESI ALLE PORTE D'ITALIA

di Concetto Pettinato

L 10

Indagine aperta e spietata nelle città e colonie francesi del Mediterraneo, ove vivono milioni d'Italiani, volta alla scoperta, per denunciarli, dei metodi usati dalla Francia nella lotta segreta per la nazionalizzazione francese, nell'accaparramento sistematico degli Italiani

## 28) LA NOSTRA STRADA

del Presidente F D Roosevelt

L 12 —

Un'informazione esauriente e profonda sull'attuale situazione degli Stati Uniti

Libro del massimo interesse (« Popolo di Trieste »)

## 29) IL FASCISMO INGLESE E LA RIPRESA ECONOMICA DELL' INGHILTERRA

di H R Knickerbocker

L 9

Opera obiettiva, aggiornata, informatissima (« La Gazzetta del Popolo »)

## 30) CHE VUOLE IL GIAPPONE ?

di H v Doemming

L 12

L'opera ha il pregio di sollevare il velo, che ricopre i fatti storici e politici nell'Estremo Oriente (« Nuovo Giornale »)

## 32) LA GUERRA SEGRETA PER IL COTONE

di Anton Zischka

(esaurito) II Edizione - L 12

La storia remota e recente del cotone, degli immensi mutamenti che l'umile pianta va provocando sul globo

## 33) ABISSINIA PERICOLO NERO

di R v Prochazka

II Edizione - illustrato - L 9 —

Un quadro « tratto dal vero » della situazione interna dell'Abissinia e dei rapporti suoi con l'Estero e con la S D N

Il libro è un ben grave peso anche per la cornea coscienza etiopica (« Popolo di Trieste »)

## 35) ECONOMIA ROSSA E BENESSERE BIANCO

di H R Knickerbocker

L 9 —

A metà del secondo Piano Quinquennale, H R Knickerbocker è tornato in Russia e da resoconto in questo libro delle sue indagini intorno ai risultati della nuova economia sovietica

## 36) ECONOMIA DI MASSA

di Gaetano Ciocca

L 12 —

Questo libro che viene dopo il « Giudizio sul Bolscevismo » dello stesso autore, ne è la continuazione ideale. L'autore è convinto che i fenomeni economici, a misura che estendendosi acquistano un carattere di massa, obbediscono a principi sempre più semplici e generali, come i fenomeni fisici

Libro che va letto e riletto e meditato (« Critica Fascista »).

- 37) **L'ALTRA GUERRA LE MATERIE PRIME E L'ITALIA**  
 dell'Ing. Giuseppe De Florentiis Illustrato L. 15 —  
*« Il Piano regolatore dell'economia italiana »*  
 A tutte le domande attinenti all'argomento risponde per primo il volume  
 L'esperienza ha dettato questo libro (« Regime Corporativo »)
- 39) **IL VATICANO POTENZA MONDIALE**  
 di Joseph Bernhart IV Edizione L. 18 —  
*Bisogna dare a Cesare quel ch'è di Cesare e con le debite distanze a Bompiani quel ch'è di Bompiani. Nella sua qualità di editore il camerata Bompiani ha la mano particolarmente felice nella scelta dei suoi autori. I libri pubblicati dalla sua Casa Editrice sono — fatte pochissime eccezioni — sempre di attraente lettura interessanti istruttivi. A questa categoria di libri appartiene il recente volume di Joseph Bernhart Il Vaticano potenza mondiale*  
 (Corso del « Popolo d'Italia »)
- 40) **DALLE PALUDI A LITTORIA**  
 Diario di un medico  
 del dott. Vincenzo Rossetti Illustrato L. 15 —  
 I Premio Sabaudio 1936  
*In nessun libro come in questo abbiamo sentito la grandezza della bonifica voluta e realizzata da Mussolini (« Italia che scrive »)*
- 41) **LA GERMANIA IN CAMICIA BRUNA**  
 di Arnaldo Frateili 32 tavole f. t. L. 12 —  
*Che cosa vuole la Germania? A questo interrogativo risponde lucidamente il libro (« La Tribuna »)*
- 42) **LA SCIENZA CONTRO I MONOPOLI**  
 di Anton Zischka Illustrato L. 15 —  
 Pagine di palpitante interesse (« La Nazione »)
- 43) **L'IDEA UNIVERSALE DI ROMA**  
 di Romolo Murri L. 15 —  
 Premio San Remo 1937  
*Una interpretazione fedele della storia di Roma non d'un solo periodo ma di tutto il corso di essa (« Il Popolo Tonno »)*
- 44) **IL GENERALISSIMO FRANCO**  
 di Joaquin Arrarás Prefazione di R. Farinacci L. 14 —  
 Questa prima biografia del Generalissimo spagnolo illustra come meglio non si potrebbe le origini e la formazione dell'uomo che mira a ridare alla Spagna in Europa e nel mondo il rango cui ha diritto per il suo passato e per la sua civiltà
- 45) **LA STRADA DELLA SETA**  
 di Sven Hedin L. 15 —  
 Il libro è un interessantissimo racconto dell'ultima grande spedizione di Sven Hedin  
 Uno dei più incantevoli viaggi che abbia mai compiuto nel cuore dell'Asia (Sven Hedin)

46) LA GRAN BRETAGNA IN PERICOLO

di Bernard Acworth

Illustrato - L. 15 --

L'atto d'accusa di un alto ufficiale della Marina inglese al programma di riarmo navale dell'Inghilterra

*Non si contenta di una critica demolitrice, ma fornisce qualche cosa di molto meglio: dà delle tavole di paragone. Queste tavole sono rivelatrici* (H. H. Tomlinson)

47) POLONIA - FRONTIERA D'EUROPA

di Arnaldo Frattini

Illustrato - L. 15

*Offre della vita polacca un quadro ampio, completo, ricco di notizie e di dati statistici, tracciato con uno stile chiaro e vivace* (« La Tribuna »)

48) LA MIA VITA

di Adolf Hitler

XI Edizione - L. 25

E' questa la traduzione integrale del primo volume di « *Mein Kampf* » intitolato dall'autore « *Resoconto* » perchè in esso Hitler narra la propria vita ed espone la sua attività iniziale di uomo politico. Il secondo volume « *La mia battaglia* » è già stato pubblicato (N. 23).

49) MARCONI

di Orrin E. Dunlap

Illustrato - L. 15 -

Prefazione di Guglielmo Marconi

Presentazione di S. Timpanaro

Biografia del grande Scomparso alla quale egli stesso aveva contribuito con dati e notizie forniti direttamente all'autore. Visione intima della sua scoperta

50) L'ITALIA NEL MONDO

di Anton Zischka

L. 15 --

Che cosa significa l'Italia per l'avvenire dell'Europa e del mondo? Una chiara visione dei rapporti internazionali in funzione del divenire dell'impero italiano (Lorenzo Gigli « *Gazzetta del Popolo* »)

51) POLITICA DELLA FAMIGLIA

di Ferdinando Loffredo

L. 16 --

La difesa spietata e la coraggiosa esaltazione dell'istituto familiare. Opera importante ed originale (« *Regime Fascista* »)

52) IL MEDITERRANEO

di H. Hummel e W. Stewert

Illustrato - L. 15 --

Il volume studia quel mare come « spazio politico » e come « spazio economico ». Esamina il modo e le ragioni della espansione territoriale della Francia e dell'Inghilterra nel Mediterraneo. Chiarisce che cosa rappresenti quel mare nei sistemi imperiali dei due paesi, e illustra le ineluttabili necessità della politica mediterranea fascista. Il libro ricerca per quali vie Francesi e Tedeschi, attraverso gli anni immediatamente anteriori e posteriori alla guerra del Quattordici, siano giunti alle posizioni che oggi occupano sull'orizzonte europeo.

53) FRANCESI E TEDESCHI

di Concetto Pettinato

L. 14

54) LA LOTTA PER IL PACIFICO

di Gregory Bienstock

L 15 —

Scopo ultimo di questo libro è quello di dimostrare ai popoli che vivono sull'una e sull'altra riva dell'Atlantico che il loro destino dipende in gran parte da quanto sta accadendo nel Pacifico

(G. Bienstock)

55) VIAGGIO PER LE CITTÀ DI MUSSOLINI

Illustrato L 18 —

di Stanis Ruinas Premio Sabaotia 1939

Una rassegna delle terre e dei centri rurali nati o risorti a nuova vita per volontà di Mussolini

56) ALLA RICERCA DI TE STESSO

di Romolo Murri

L 15 —

Acuta introspezione della coscienza umana nelle profondità dove il mondo della natura e il mondo dello spirito si incontrano per costituire il soggetto lio

57) IMPERIALISMI IN LOTTA NEL MONDO

di G. M. Sangiorgi

II Ediz. L 10 —

Che cos'è l'imperialismo e come si sono sviluppati e come cammineranno gli imperialismi che si contendono le gerarchie mondiali? A tali domande risponde questo libro

58) LA STRADA GUIDATA

di Gaetano Ciocca

L 10 —

Automobile o ferrovia? Strada o rotaria? L'autore è convinto che il contrasto profondo tra i due sistemi di trasporto non possa essere superato con le mezze misure. E propone un sistema di trasporto nuovo

59) PANE PER DUE MILIARDI DI UOMINI

di Anton Zischka

L 15 —

L'analisi delle fonti di alimentazione che lo sviluppo dell'agricoltura, della scienza, della politica hanno rivelato e a cui sono direttamente collegate oltre che l'esistenza, la libertà, la potenza, le possibilità di espansione dei popoli

60) LA DEMOCRAZIA VISTA CON OCCHIO REALISTICO

di M. Alderton Pink

L 15 —

Un quadro vivo colorito impressionante della vita pubblica inglese

61) IL GENIO DELL'ITALIA

di Massimo Lefj

L 15 —

Le vicende della scuola italiana dall'epoca toscana a Mussolini

62) POLITICI E PROFETI SUL MAR ROSSO

di P. Schmitz Kairo

Illustrato L 15 —

L'evoluzione interna degli Stati arabi e le figure più caratteristiche che operano in quel grande mondo di lotte e rivalità politiche



63) IL MIO PAESE E IL MIO POPOLO

di Lin Yutang

L 18

(Dell'Autore di « *Importanza di vivere* »)

Versione di Piero Jahier

« *E' il miglior libro che sia stato scritto sulla Cina* »

64) LE VIE COMMERCIALI DELL'IMPERO ROMANO

a. M P Charlesworth

L 16

*E' una storia poco nota e di un interesse avvincente ed è una nuova glorificazione tanto più interessante perché fatta da uno straniero delle magnifiche e grandiose attività dell'impero romano. Il libro è corredato da una carta e di numerose note (« *La Tribuna* »)*

65) IL SANTO DELLA CROCE ROSSA

di Don Agostino Queirolo

L 14

*Un libro potentemente religioso, caldo e saturo di eroica umanità ma anche vivo e bello, per nervosità e freschezza di dettato, e attuale (« *Gazzetta del Popolo* »)*

66) LA TRADIZIONE SEGRETA

di Raffaele del Castillo

L 14

*Il primo studio storico serio e imparziale comparso in Italia su quella congerie di leggende e idee che è nota comunemente sotto il nome di « *Tradizione Segreta* »*

67) LA GUERRA PER IL PETROLIO

di Anton Zischka

(Nuova edizione) - L 20

*Una diffusa e profonda documentazione del dramma internazionale per l'accaparramento del petrolio*

**FINITO DI STAMPARE IL GIORNO  
15 FEBBRAIO 1942 (XX) PER CONTO  
DELLA CASA ED VAL BOMPIANI  
COI TIPI DEILE  
ARTI GRAFICHE CHIAMENTI  
VERONA**